This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

5837

יהוה

[redacted]

Der

Lehrbegriff des Hebräerbriefes

dargestellt

und mit verwandten Lehrbegriffen verglichen

von

Lic. **Eduard Karl Aug. Riehm,**
Privatdocent in Heidelberg.

Erste Hälfte.

Ludwigsburg.
Druck und Verlag von Ferd. Riehm.
1858.

Meinem lieben Vater

Heinrich Isaak Riehm,

Decan und Stadtpfarrer in Pforzheim

in kindlicher Dankbarkeit

zugeeignet.

Vorrede.

Indem ich dem theologiſchen Publicum die erſte Hälfte eines „Lehrbegriffs des Hebräerbriefes“ vorlege, habe ich die Befriedigung einen ſchon während der Zeit meines academiſchen Studiums gefaßten Vorſatz endlich wenigſtens theilweiſe ausgeführt zu haben. Damals gewann ich aus eigener Erfahrung die Ueberzeugung, daß, wie bei andern neuteſt. Schriften, ſo auch beim Hebräerbriefe zu der von Vers zu Vers fortſchreitenden Erklärung, wie ſie die Commentare darbieten, eine zuſammenhängende organiſch-gegliederte Darſtellung der in dem Briefe enthaltenen Lehre hinzukommen müſſe, wenn Jemand in das rechte Verſtändniß des Ganzen und des Einzelnen eingeführt werden ſoll. Je mehr ich mich gerade zum Hebräerbriefe hingezogen fühlte, um ſo mehr mußte ich den Mangel einer vollſtändigen und eingehenden derartigen Bearbeitung deſſelben beklagen; und ſo keimte der Entſchluß in mir ſpäter, ſo anders Gott Kraft und Fähigkeit dazu gäbe, ſelbſt eine ſolche zu unternehmen. — Ich

habe dieſe Aufgabe ſeitdem nie aus den Augen verloren, und namentlich ſeit fünf Jahren alle freie Zeit faſt ausſchließlich auf dieſelbe verwendet.

Daß die exegetiſche Grundlage meiner Arbeit der treffliche Commentar Bleek's iſt, wird jeder ſachkundige Leſer von vornherein erwarten. Gerne benütze ich die Gelegenheit dieſem ehrwürdigen und verdienſtvollen Ausleger für die viele Belehrung, welche ich in ſeinem Werke gefunden habe, öffentlich meinen Dank auszuſprechen. Auf der ſoliden Baſis dieſer gründlichen und die zahlreichen älteren Commentare genau berückſichtigenden Auslegung fußend, glaubte ich mich einer durchgehenden Vergleichung der früheren Commentare überheben zu dürfen. Ich habe daher diejenigen derſelben, welche mir zu Gebote ſtanden, — abgeſehen von den für meine Arbeit beſonders wichtigen, und darum fortwährend benützten Commentaren von Calvin, Carpzov und D. Schulz — nur dann und wann bei wichtigeren Stellen zu Rathe gezogen, und nur ganz ſelten ausdrücklich angeführt. — Um ſo mehr mußten die wirklich bedeutenden, ſpäter erſchienenen Auslegungen benützt und berückſichtigt werden. Mein Buch wird zeigen, daß ich auch aus den Commentaren von Tholuck, De Wette und Ebrard manche Belehrung entnommen habe, obwohl ich dem zuletzt genannten Ausleger, meinem herzlich verehrten und lieben Freunde, da wo er neue Erklärungen ver-

ſucht, nur ſelten habe beiſtimmen können. — Meine exegetiſchen Vorarbeiten waren zu einem gewiſſen Abſchluß gekommen, als der Commentar Lünemann's erſchien; ich ſah zu meiner Freude, daß dieſer Ausleger in der Erklärung vieler Stellen den Weg, welchen auch ich für den richtigen hielt, ſchon eingeſchlagen, und namentlich öfters auf die von Bleek gebahnte Straße zurückgelenkt hatte, wo auch ich in dem Verlaſſen derſelben ein Irregehen erkannte; dagegen bedauerte ich die ſehr bedeutenden, manchen neuen Aufſchluß gebenden und auch durch ihre Irrthümer anregenden und fördernden Beiträge, welche Hofmann in den zwei erſten Bänden ſeines Schriftbeweiſes gegeben hatte, in Lünemann's Commentar ſo gut als gar nicht berückſichtigt zu finden. Ich hielt es für meine Pflicht dieſelben nicht nur eingehend zu prüfen, ſondern auch da wo ich Hofmann nicht folgen konnte, die Gründe, welche mich davon abhielten, ſo weit es der Raum geſtattete, darzulegen. — Erſt als dieſe erſte Hälfte nebſt einem beträchtlichen Theile der zweiten Hälfte, mit Ausnahme einiger Paragraphen, die noch einer Ueberarbeitung bedurften, faſt ganz druckfertig war, erſchien der Commentar von Delitzſch, in welchem die Anſichten Hofmann's mehr als die irgend eines anderen Auslegers einer ſorgfältigen und gründlichen Prüfung unterworfen worden ſind. Die Reſultate dieſer Prüfung ſtimmten, ſowohl wenn ſie bejahend als wenn ſie ver-

meinend ausfielen, in den meiſten Fällen mit den meinigen vollkommen überein; auch war die Begründung öfters im Weſentlichen ganz dieſelbe. Gleichwohl glaubte ich nur da und dort die Motivirung meiner deßfallſigen Urtheile unter Hinweiſung auf Delitzſch abkürzen oder ganz ſtreichen zu ſollen. Die in vieler Beziehung treffliche Auslegung Delitzſch's ſelbſt habe ich in einer nochmaligen Ueberarbeitung meines Manuſcriptes durchgehends berückſichtigt. —

Da mein Buch ſeinem ganzen Plane nach einen Commentar zum Hebräerbriefe weder erſetzen kann, noch erſetzen will, ſo habe ich die Auslegung, welche ich für die richtige halte, nur in den Fällen exegetiſch begründet, in welchen ich von der gangbarſten Erklärung abweichen zu müſſen glaubte, ohne mich auf eine befriedigende Begründung meiner Anſicht in einem der neueren Commentare berufen zu können. — Dagegen möchte mein Buch allerdings auch in Betreff der Einzelerklärung die Commentare ergänzen; um in dieſer Hinſicht ſeinen Gebrauch neben einem Commentar zu erleichtern ſoll ein der zweiten Hälfte beigegebenes Regiſter ausführlich nachweiſen, wo die Erklärung einzelner Stellen oder Ausdrücke zu ſuchen iſt. —

Ueber die bibliſch-theologiſchen Vorarbeiten habe ich mich in der Einleitung ausgeſprochen. Die eingehende Berückſichtigung der Schriften der ſogenannten Tübinger Schule, ſo weit dieſelben das

Gebiet meiner Aufgabe berührten, war um ſo nothwendiger, als die darin ausgeſprochenen Anſichten über den Hebräerbrief noch nirgends genauer beleuchtet worden ſind. Daß aber gerade hier von dieſer Schule Manches zu lernen iſt, und daß auch ich gerne von ihr gelernt habe, ſo weit die Kluft auch iſt, die mich ſonſt von ihr trennt, iſt aus meiner Arbeit zu entnehmen. — Diejenigen Schriften und namentlich Diſſertationen, welche ich nur aus den Mittheilungen oder Anführungen Anderer kenne, habe ich mit einem * bezeichnet. —

Die Hauptſache war mir die Darſtellung der Lehre des Hebräerbriefes ſelbſt, beſonders da dieſelbe in meinen Augen kein blos hiſtoriſches Intereſſe hat. Doch habe ich auch der Vergleichung derſelben mit andern Lehrtropen, namentlich mit der pauliniſchen und philoniſchen Lehre gebührende Aufmerkſamkeit zugewendet. Daß ich in dieſen vergleichenden Unterſuchungen die einſchlägliche Literatur vielleicht in etwas zu beſchränktem Maaße benützt habe, werden billige Beurtheiler entſchuldigen. Ich machte es mir dafür bei der Vergleichung Philo's zum Geſetze keine Stelle zu citiren, die ich nicht zuvor im Zuſammenhang geleſen hatte. — In der Nachweiſung, daß ſchon in den Reden Chriſti die Keime und Anknüpfungspunkte für die Lehren des Hebräerbriefes vorliegen, habe ich alle vier Evangelien, von denen der Vf. unſeres Briefes

ſchwerlich eines gekannt hat, unbedenklich in gleicher Weiſe als Quelle benützt, da ich überzeugt bin, daß auch die ſicherlich erſt geraume Zeit nach dem Hebräerbriefe geſchriebenen johanneiſchen Berichte über die Reden Chriſti geſchichtlich treu ſind. — Auch in den vergleichenden Abſchnitten war es mir mehr darum zu thun das Verhältniß der Lehre des Hebräerbriefes zu andern Lehrtropen einfach darzulegen, als die Perſon des Vf's auszumitteln, oder andern hiſtoriſch-critiſchen Unterſuchungen nachzugehen. Doch wollte ich es nicht verſäumen die Characterzüge zuſammenzuſtellen, welche geeignet ſind dem Leſer ein richtiges und einigermaaßen anſchauliches Bild von der Perſönlichkeit des Vf's vor Augen zu ſtellen. —

Was die critiſche Beſchaffenheit des Textes des Hebräerbriefes betrifft, ſo kann dieſer nach den Bemühungen Tiſchendorf's und Bleek's wenigſtens rückſichtlich der meiſten Stellen, in welchen die Verſchiedenheit der Lesart für die Auffaſſung des Zuſammenhangs oder gar für den ganzen Lehrbegriff von Bedeutung iſt, als feſtgeſtellt betrachtet werden. Ich hatte darum nur ſelten Veranlaſſung mich auf die Prüfung verſchiedener Lesarten einzulaſſen. —

Daß ich da und dort eine kernhafte Stelle aus guten erbaulichen Erklärungen des Hebräerbriefes, namentlich aus dem „perlenreichen" Buche Steinhofer's, mitgetheilt habe, wird Manchem nicht unwillkommen

sein. Ich wollte damit nicht nur Leser, welche diese Schriften etwa noch nicht kennen, auf dieselben aufmerksam machen, sondern dachte auch, daß Mancher im Verlaufe der wissenschaftlichen Untersuchung gerne dann und wann ein paar Augenblicke mit mir stille stehen werde, um einem fruchtbaren erbauenden Gedanken weiter nachzusinnen. — Uebrigens kann ein Theologe aus jenen erbaulich gehaltenen Erklärungen, z. B. gerade aus denen von Steinhofer und Menken auch rücksichtlich des theologischen Verständnisses des Hebräerbriefes mehr lernen, als aus vielen wissenschaftlich-gehaltenen Commentaren. —

Die Arbeit ist mir unter den Händen gewachsen; zwar habe ich Manches wieder gestrichen, und namentlich je den ersten Paragraphen des vergleichenden Abschnittes, welcher eine Zusammenfassung des zuvor ausführlich entwickelten Lehrstückes enthielt, der Kürze wegen ganz weggelassen. Dennoch ist der Umfang meines Buches doppelt so groß geworden, als ich im Anfang gedacht hatte. Ich tröste mich jedoch damit, daß sachverständige Beurtheiler den Werth oder Unwerth meiner Arbeit ebensowenig nach ihrer Kürze als nach ihrer Länge messen werden. Die zweite Hälfte, die schon fast vollständig ausgearbeitet ist, wird an Umfang der ersten ganz gleich sein, und soll dieser, so Gott will, bald nachfolgen. —

Die biblisch-theologischen Arbeiten, an denen die

zwei letzten Jahrzehnte reich sind, scheinen mir unter den jetzigen kirchlichen Zeitverhältnissen eine besondere practische Bedeutung zu haben. Auch wenn sie Nichts weiter wären als eine Widerlegung der Meinung, daß der kirchliche Lehrbegriff schon den ganzen Reichthum der Schriftwahrheit in sich aufgenommen habe, und eine Aufforderung bei den abgeleiteten Gewässern nicht stehen zu bleiben, sondern aus der Quelle selbst zu schöpfen, so würden sie der evangelischen Kirche in ihrem dermaligen Entwicklungsstadium einen guten Dienst leisten. Sie dienen aber auch unmittelbar zur Erbauung der Kirche, sofern sie das tiefere und vollständigere Verständniß der Schrift, welches derselben gerade jetzt besonders noth ist, an ihrem Theile anbahnen helfen. —

Möge der Herr der Kirche seinen Segen auf meine Arbeit legen, damit auch sie trotz ihrer Mangelhaftigkeit wenigstens ein Kleines zur Förderung der Schrifterkenntniß und zur Erbauung seiner Gemeinde beitragen könne.

Heidelberg am 7ten September 1858.

E. Riehm.

Verzeichniß

der am häufigsten benützten Schriften.

Die Titel aller anderen Schriften ſind da, wo ſie zum erſtenmal citirt werden, angegeben. Nur in Betreff einiger Commentare iſt dies verſäumt worden.

Johannis Calvini Comment. in ep. ad. Hebr. in ſeinen Commentarii in omnes N. T. epistolas. Edit. alt. Hal. Sax. 1834. Vol. II. S. 371—525.

Joh. Bened. Carpzovii sacrae exercitationes in s. Pauli ep. ad. Hebr. ex Philone Alexandrino, Helmstadii 1750.

David Schulz: Der Brief a. d. Hebr. Breslau 1818.

Friedr. Bleek: Der Brief a. d. Hebr. erläutert durch Einleitung, Ueberſetzung und fortlaufenden Commentar; 1te Abth. Berlin 1828; 2te Abth. 1te Hälfte 1836.; 2te Hälfte 1840.

Wir citiren das Werk, wo eine Angabe der Seitenzahl nothwendig erſcheint, nach ſeinen drei Bänden.

A. Tholuck: Comm. z. B. a. d. Hebr. 2te Aufl. Hamburg 1840; 3te Aufl. 1850.

Deſſelben: Das alte Teſt. im neuen Teſt. 3te Aufl. Hamburg 1849.

W. M. L. De Wette: Kurze Erklärung der Briefe an Titus, Timotheus u. d. Hebr. 2te Aufl. Leipzig 1847.

Joh. Heinr. Aug. Ebrard: Der B. a. d. Hebr. Königsberg 1850.

Gottl. Lünemann: Kritiſch-exegetiſches Handbuch über den Hebrbrief. Göttingen 1855.

F. Delitzſch: Commentar zum B. a. d. Hebr. Leipzig 1857.

Friedr. Chriſtoph Steinhofer: Tägliche Nahrung des Glaubens aus der Erkenntniß Jeſu nach den wichtigſten Zeugniſſen der Ep. a. die Hebr. (zuerſt 1761 in zwei Theilen erſchienen). Neue Aufl. Tübingen 1844.

Carl Heinr. Rieger: Betrachtungen über das N. T. zum Wachsthum in der Gnade und Erkenntniß unſeres Herrn und Heilandes Jeſu Chriſti. Vierter Theil. Tübingen 1828.

Gottfried Menken: Erklärung des elften Cap's des B. a. d. Hebr. Bremen und Leipzig 1821.

Deſſelben: Homilien über das 9te und 10te Cap. d. B. a. d. Hebr. nebſt einem Anhang etlicher Homilien über Stellen des 12ten Cap's. Bremen 1831.

Wir bezeichnen die beiden Schriften im Unterſchied von einander durch die Jahreszahl ihres Erſcheinens.

Rud. Stier: Der B. a. d. Hebr. in ſechsunddreißig Betrachtungen ausgelegt. 2 Th. Halle 1842.

W. M. L. De Wette: Ueber die ſymboliſch-typiſche Lehrart des B. a. d. Hebr., in Beziehung auf Herrn Dr. Schulz'ens Bearbeitung deſſelben. Theolog. Zeitſchrift, herausgegeben von Dr. Fr. Schleiermacher, Dr. W. M. L. De Wette und Dr. Friedr. Lücke. Drittes Heft. Berlin 1822, S. 1—51.

Von uns bezeichnet durch De Wette Abhandl.

Deſſelben: Bibliſche Dogmatik alten und neuen Teſtaments. Dritte Aufl. Berlin 1831.

Bezeichnet durch De Wette bibl. Dogm.

L. F. O. Baumgarten-Cruſius: Grundzüge der bibliſchen Theologie. Jena 1828.

Leonhard Uſteri: Entwickelung des pauliniſchen Lehrbegriffes in ſeinem Verhältniſſe zur bibl. Dogmatik des N. T's. Zürich. 4te Aufl. 1832. 6te Aufl. 1851.

Aug. Neander: Geſchichte der Pflanzung und Leitung der chriſtlichen Kirche durch die Apoſtel. 2 Bde. Hamburg, 1te Aufl. 1832. 4te Aufl. 1847.

Aug. Ferd. Dähne Entwickelung des pauliniſchen Lehrbegriffs. Halle 1835.

Dan. Georg Conr. von Cölln: Bibl. Theologie, herausgegeben von David Schulz. Zweiter Band: Die bibl. Theologie des N. T's. Leipzig 1836.

K. Frommann: Der johanneiſche Lehrbegriff in ſeinem Verhältniſſe zur geſammten bibliſch-chriſtlichen Lehre dargeſtellt. Leipzig 1839.

K. Reinh. Köſtlin: Der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis und die verwandten neuteſt. Lehrbegriffe. Berlin 1843.

Alb. Schwegler: Das nachapoſtoliſche Zeitalter in den Hauptmomenten ſeiner Entwicklung. 2 Bde. Tübingen 1846.

Freder. Constans van den Ham: Dissertatio theologica exponens doctrinam de veteri novoque testamento in ep. ad Hebr. exhibitam. Trajecti ad Rhen. 1847.

K. Planck: Judenthum und Urchriſtenthum; in den theolog. Jahrbüchern von Baur und Zeller Bd. VI. 1847. H. 2. S. 258—293. H. 3. S. 409—434. H. 4. S. 448—506.

J. L. Sam. Lutz: Bibliſche Dogmatik, herausgegeben von Rud. Rütſchi. Pforzheim 1847.

Albr. Ritſchl: Die Entſtehung der altkatholiſchen Kirche. Eine kirchen- und dogmengeſchichtliche Monographie. Bonn. 1te Aufl. 1850. 2te Aufl. 1857.

Joh. Ant. Bernh. Lutterbeck: Die neuteſt. Lehrbegriffe oder Unterſuchungen über das Zeitalter der Religionswende, die Vorſtufen des Chriſtenthums und die erſte Geſtaltung deſſelben. 2 Bde. Mainz 1852.

Ad. Schumann: Chriſtus oder die Lehre des A. und N. T's von der Perſon des Erlöſers bibl. dogmat. entwickelt. 2 Bde. Hamburg und Gotha 1852.

Ed. Reuss: Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique. Tome II. Strasbourg 1852.

F. Ch. Baur: Das Chriſtenthum und die chriſtliche Kirche der drei erſten Jahrhunderte. Tübingen 1853.

Bezeichnet durch Baur 1853.

K. R. Köſtlin: Ueber den Hebrbrief mit Rückſicht auf die neueren Unterſuchungen deſſelben. In den theolog. Jahrbüchern von Baur und Zeller Bd. XII. 1853. S. 410—428. Bd. XIII. 1854. S. 366—446. und 463—483.

Bezeichnet durch Köſtlin Abhandl. 1853 oder 1854.

Chriſt. Friedr. Schmid: Bibliſche Theologie des N. T's, herausgegeben von C. Weizſäcker. 2 Bde. Stuttgart 1853.

J. Chr. K. Hofmann: Der Schriftbeweis. Ein theologiſcher Verſuch. Nördlingen. Erſte Hälfte 1852; zweite Hälfte, erſte Abtheil. 1853; zweite Abtheil. 1855. —

Von uns als dreibändiges Werk citirt.

Bernh. Weiß: Der petriniſche Lehrbegriff. Berlin 1855.

Herm. Mèßner: Die Lehre der Apoſtel. Leipzig 1856.

Gotthard Viktor Lechler: Das apoſtoliſche und das nachapoſtoliſche Zeitalter; 2te Aufl. Stuttgart 1857.

Christ. Schoettgenii: Horae hebraicae et talmudicae in universum N. T. Dresd. et Lips. 1733.

Desselben: H. hebr. et talm. in theologiam Judaeorum dogmaticam antiquam et orthodoxam de Messia impensae. Dresd. et Lips. 1742.

Jenes als Bd. I., dieses als Bd. II. angeführt.

Ed. Max. Roeth: Epistolam vulgo „ad Hebraeos" inscriptam non ad Hebraeos id est Christianos genere Judaeos sed ad Christianos genere Gentiles et quidem ad Ephesios datam esse. Francof. ad. Moen 1836.

Philonis Judaei Opera ed. Thom. Mangey. London 1742. 2 Bde.

Wir benützen die Mangey'sche Ausgabe, citiren aber — abgesehen von den Schriften, welche erst Mangey veröffentlicht hat — die Seitenzahlen der Pariser Ausgabe von 1640 (herausgegeben von Turneb und Höschel).

Aug. Ferd. Dähne: Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie, 2 Bde. Halle 1834.

Bezeichnet durch: Dähne G. d. j. al. R. Ph.

Inhalt
der erſten Hälfte.

Einleitung . . . . . S. 1—50

§. 1. Die Vorarbeiten . . . . S. 1
§. 2. Hiſtoriſch-kritiſche Vorausſetzungen . S. 25
§. 3. Veranlaſſung, Zweck und Gedankengang des Briefes . . . S. 33
§. 4. Die Grundanſchauung und die Gliederung des Lehrbegriffs . . S. 44

Erſter Haupttheil. Der alte und der neue Bund . S. 51—268

§. 5. Die Lehre von Gott und der Welt S. 51

Erſter Abſchnitt. Das gegenſeitige Verhältniß des alten und des neuen Bundes . . . . . S. 62—172

§. 6. Die Offenbarung Gottes . . S. 62
§. 7. Näheres über die religiöſe Grundanſchauung des Vf's und über ſeine Betrachtungsweiſe des moſaiſchen Geſetzes . . S. 67
§. 8. Die zwei Bündniſſe und die zwei Weltzeiten . . . . S. 72
§. 9. Die Erhabenheit der neuteſt. Gottesoffenbarung über die altteſt. . S. 81
§. 10. Die Mangelhaftigkeit des alten und die Vollkommenheit des neuen Bundes im Allgemeinen . S. 99
§. 11. Die Mangelhaftigkeit der die τελείωσις bezweckenden Veranſtaltungen im alten und die Vollkommenheit derſelben im neuen Bunde . . . . . S. 104
§. 12. Die Vorzüglichkeit des neuteſt. Gottesreiches vor dem altteſt. . S. 112
§. 13. Der Zuſammenhang des alten und des neuen Bundes, und des alt- und neuteſt. Gottesreiches S. 131
§. 14. Die Aufhebung des alten Bundes S. 144
§. 15. Die Nothwendigkeit aus dem altteſt. Gottesreiche herauszutreten . S. 155
§. 16. Das Verhältniß der Heiden-Chriſten zu dem neuteſt. Gottesvolke . S. 168

*

Zweiter Abſchnitt. Die heilige Schrift des alten Bundes . . S. 173—204
§. 17. Die in unſerem Briefe herrſchende Betrachtungsweiſe der altteſt. Schrift im Allgemeinen . . S. 173
§. 18. Die meſſianiſchen Deutungen altteſt. Stellen . . . . . S. 178
§. 19. Der Gebrauch, welchen der Vf. von der altteſt. Geſchichte macht . S. 192
Dritter Abſchnitt. Bibliſch-theologiſche Vergleichungen . . . S. 204—268
§. 20. Bibliſch-theologiſches über die zwei Weltzeiten . . . . S. 204
§. 21. Die altteſt. Grundlage der Anſchauungen des Vf's . . S. 213
§. 22. Die Lehre unſeres Briefes und die Ausſprüche Chriſti über das Verhältniß des alten und des neuen Bundes . . . S. 215
§. 23. Vergleichung mit der pauliniſchen Lehre . . . . . S. 221
§. 24. Vergleichung mit der johanneiſchen Lehre . . . . . S. 237
§. 25. Vergleichung mit den Lehrbegriffen des Jakobus und Petrus . S. 242
§. 26. Vergleichung einiger jüdiſch-rabbiniſcher Lehren . . . S. 246
§. 27. Vergleichung mit der philoniſchen Lehre . . . . . S. 249
Zweiter Haupttheil. Die Perſon des neuteſt. Offenbarungsmittlers . . . S. 269—424
Erſter Abſchnitt. Die Erhabenheit der Perſon Chriſti als des Sohnes Gottes . . S. 269—312
§. 28. Der Ausgangspunkt der chriſtologiſchen Gedanken des Vf's . S. 269
§. 29. Chriſtus ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ . . S. 272
§. 30. Der υἱός als ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ . . . . S. 277
§. 31. Die Präexiſtenz und Ewigkeit des Sohnes . . . . . S. 288
§. 32. Das Verhältniß des Sohnes zur Welt S. 292
§. 33. Die Unterordnung des Sohnes unter Gott . . . . . S. 299
§. 34. Der Zuſammenhang der Lehre von der Erhabenheit Chriſti, als des Sohnes Gottes mit dem Grundgedanken. A. Chriſtus iſt über die Engel erhaben . . . S. 302

§. 35. Fortſetzung. B. Chriſtus iſt auch über Moſes und die Propheten erhaben. Er iſt der Begründer des altteſt. Gottesreiches . S. 307

Zweiter Abſchnitt. Chriſtus als wahrer Menſch . . . . . S. 312—331

§. 36. Er war κατὰ πάντα ſeinen Brüdern gleich . . . . . S. 312

§. 37. Chriſtus πεπειρασμένος κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα . . . . S. 317

§. 38. Die Sündloſigkeit Chriſti und ſein wahrhaft menſchliches Verhältniß zu Gott . . . . . S. 321

§. 39. Die menſchliche Entwicklung Chriſti S. 327

Dritter Abſchnitt. Die verſchiedenen Stände Chriſti . . . . . S. 331—376

§. 40. Einleitende Vorbemerkungen . . S. 331

§. 41. Die ἡμέραι τῆς σαρκὸς τοῦ Χριστοῦ S. 333

§. 42. Die τελείωσις Chriſti . . . S. 340

§. 43. Die Erhöhung Chriſti; ſein Sitzen zur Rechten Gottes . . S. 347

§. 44. Die Bedeutung der in Abſchn. 2 und 3 dargeſtellten Lehrſtücke in dem Ganzen unſeres Lehrbegriffs. Der Gedankengang des 2ten Capitels . . . . . S. 358

Vierter Abſchnitt. Vergleichung der Chriſtologie des Hebräerbriefes mit verwandten chriſtologiſchen und logologiſchen Lehren . . S. 376—424

§. 45. Einfluß altteſt. Stellen auf die Chriſtologie des Vfs . . . . S. 376

§. 46. Verhältniß derſelben zu der Geſchichte und dem Selbſtzeugniß Chriſti S. 379

§. 47. Ihr Verhältniß zu der pauliniſchen Chriſtologie . . . . . S. 385

§. 48. Ihr Verhältniß zu der johanneiſchen Chriſtologie . . . . . S. 399

§. 49. Ihr Verhältniß zu einigen paläſtinenſiſch-jüdiſchen Theologumenen und Ausſagen über den Meſſias S. 408

§. 50. Ihr Verhältniß zur philoniſchen Logoslehre . . . . . S. 411

Druckfehler und Zusätze.

S. 13. Z. 13 v. u. statt κόσμος lies „κόσμος".
(NB. Dieser Fehler findet sich nicht in allen Exemplaren.)

S. 50. Z. 17 v. o. statt der lies „des".

S. 54. Z. 3 v. u. statt תַּ lies ת

S. 59. Z. 17 und 16 v. u. streiche „de mundo p. 1150".

S. 110. Z. 14 v. o. nach „ist" füge hinzu: (8, 6.).

S. 234. Z. 6 v. u. (im Text) nach „zugeschrieben werden." füge hinzu: Doch kann man allerdings mit Tholuck (S. 46) sagen, daß die typischen Deutungen des Apostels Paulus den Eindruck der Unmittelbarkeit machen d. h. als ungesucht ihm sich aufdrängende erscheinen, während sie bei unserem Vf. mehr den Character des Studirten und Schulmäßigen an sich tragen.

S. 277. Z. 8 v. o. statt ad. lies „Ad."

Einleitung.

§. 1.

Die Vorarbeiten.

Daß die bibliſche Theologie eine ſehr wichtige Stelle in dem Organismus der theologiſchen Wiſſenſchaften einnimmt, und daß ihre gedeihliche Entwicklung den geſunden Fortſchritt der geſammten Theologie weſentlich mit bedingt, iſt in neueſter Zeit mehr als je erkannt worden. Namentlich regt ſich überall das Bewußtſein, daß die Aufgabe den reichen Schatz der Schriftwahrheiten für die theologiſche Wiſſenſchaft vollſtändiger, als es bisher geſchehen iſt, zu heben, von der Exegeſe allein nicht gelöst werden kann, daß dieſe vielmehr ihre Ergänzung und Vollendung in der bibliſchen Theologie finden muß, und daß nur durch den Verein dieſer beiden eng zuſammenhängenden und ſich gegenſeitig fördernden Disciplinen und vermöge der Wechſelwirkung, welche ſie auf einander üben, jene Aufgabe ihrer Löſung näher gebracht werden kann.*) — Unter dieſen Umſtänden dürfte auch ein neuer Verſuch einer beſonderen Darſtellung des Lehrbegriffs des Hebräerbriefes den Freunden der bibliſchen Wiſſenſchaft nicht unwillkommen ſein. —

*) Vgl. über das Verhältniß der Exegeſe zur bibliſchen Theologie die akademiſche Antrittsrede von Lic. Dr. Weiß in der „deutſchen Zeitſchrift," Jahrgang 1852, Nr. 38. 39. S. 303—314; und über die Aufgabe der bibliſchen Theologie in dem gegenwärtigen Entwicklungsſtadium der theologiſchen Wiſſenſchaft die Antrittsrede Dr. Schenkel's in den Stud. und Krit. Jahrg. 1852. H. 1. S. 40—66. —

Iſt auch in früherer Zeit der Werth und die Bedeutung dieſes Briefes von den rationaliſtiſchen Theologen ſehr verkannt worden *), während Andere ihn über alle andern neuteſt. Briefe erheben zu müſſen glaubten **), — heutzutage wird das wenigſtens gewiß allgemein anerkannt, daß er ein „in-

---

*) Seyffahrt (in der zu Theil II. angeführten Abhandlung, S. 20) ſagt z. B.: „Eine gehörige Auseinanderſetzung deſſen, was Jeſus als Wohlthäter der Menſchen durch ſeine Lehre, durch ſein Leben und durch ſeinen Tod angelegt und ausgeführt habe, findet ſich in dieſem Briefe nicht, und man muß ſie blos durch entferntere Schlüſſe daraus herleiten;" ja es ſcheint faſt, als ob dieſer Theologe gemeint habe, das Leſen dieſes Briefes bedürfe einer beſonderen Entſchuldigung; denn er ſagt (S. 21): „man lerne dieſe Bekleidung lüften, und man darf ſich ſeines Leſens nicht ſchämen" u. ſ. w. — Nicht viel günſtiger iſt das von Ziegler (Vollſtändige Einleitung in den B. a. d. H. Göttingen, 1791. S. 281 ff.) über unſern Brief gefällte Urtheil. Wie ſehr er von Schulz, Böhme und Röth gering geſchätzt wurde, iſt bekannt. —

**) „Die Epiſtel an die Hebräer — ſagt die Berleburger Bibel unter Hinweiſung auf Petr. Cunaeus und Dannhauer — wird von Einigen um ihrer Wichtigkeit willen allen andern vorgezogen und hochheilig genennt, da gezweifelt wird, ob nach dem Evangelio Johannis ein Buch im N. T. ſei, das mehr von tiefer und verborgener Weisheit und Theologie in ſich habe;" und ſie ſelbſt nennt den Brief einen „rechten Schlüſſel des ganzen A. und N. T's und gleichſam der andern Bücher Centrum und Punkt, aus welchem der ganze Cirkel geht." — Auch Tittmann (Opuscula theolog. S. 233) nennt ihn: Paulinarum epistolarum facile princeps et regina. — Und noch neuerdings ſagt Thierſch (Die Kirche im apoſtoliſchen Zeitalter, S. 189): „Von allen Briefen der kanoniſchen Sammlung geht dieſer am tiefſten in die Tiefe. Er bietet wirklich ſtarke Speiſe für die Erwachſenen in Chriſto, und ohne lebendige Aneignung dieſer Wahrheiten gibt es kein Wachsthum der Kirche zur Vollkommenheit." — Wie verſchieden in den fünf erſten Jahrhunderten der chriſtlichen Kirche und wieder ſeit der Reformation bis in die erſte Hälfte des 17ten Jahrhunderts die Frage über das kanoniſche Anſehen des Briefes beantwortet wurde, zeigt die lehrreiche und höchſt intereſſante Erörterung Bleek's (I. S. 437—479). —

haltvoller und in seiner eigenthümlichen Stellung werthvoller Bestandtheil unseres neuteſt. Kanons" *) ist, und daß die Untersuchung seines Lehrbegriffs für den Theologen von großem Interesse sein muß. Schon weil er unverkennbar auf die Sprache und den Inhalt unseres kirchlichen Lehrsystems einen bedeutenden Einfluß geübt hat, kann er unser Interesse in Anspruch nehmen. Dieser Einfluß zeigt sich besonders in der Lehre von dem dreifachen Amte Christi, indem die Idee des munus sacerdotale und vieles Einzelne, was von demselben gelehrt wird, aus unserem Briefe entnommen ist; aber auch in der Betrachtungsweise des Todes Christi als eines Sühnopfers und in der Lehre vom A. T'e. — Aber auch hiervon abgesehen, muß sich jeder, der sich noch „auf die Freude an den grünen Keimgedanken und an der ursprünglichen Ideenfülle der heiligen Schrift in ihrem Frühlingsschmucke" **) versteht, durch den Inhalt unseres Briefes zur näheren Betrachtung seines Lehrbegriffs hingezogen fühlen. Die christliche Wahrheit tritt uns hier noch in ursprünglicher Frische und in einem eigenthümlichen, aus der altteſt. Zeit herübergenommenen Gewande entgegen. Sie findet ihren Ausdruck noch fast durchaus in den schon vorhandenen Lehrformen, welche sie mit neuem, höherem Inhalte erfüllt, und nur da und dort umgestaltet oder ganz durchbricht. — Auch die großen Gegensätze, die der Vf. einander kühn gegenüberstellt und wieder entweder ausdrücklich in seiner Lehre oder wenigstens — wie nachgewiesen werden kann — in seinem Bewußtsein in eine einheitliche, von inneren Widersprüchen freie Anschauung zusammenschließt, machen die Untersuchung des Lehrbegriffs unseres Briefes höchst anziehend. Wir finden darin in den schärfsten und bestimmtesten Sätzen die Einheit und den Unterschied des A. und des N. T's, die unvergleichliche Erhabenheit der Person Christi, des Sohnes Gottes, und seine wahre, der unsrigen in Allem

*) Schmid, II. S. 359.

**) Worte des seligen Lücke. —

gleiche menſchliche Natur, die Vollendung des Heilswerks durch das ein- und für allemal vollbrachte Werk Chriſti und ſeine fortwährende, himmliſche Wirkſamkeit zu unſerem Heile, den furchtbaren Ernſt der Gerechtigkeit Gottes, des Richters der Welt, und die Freudigkeit der Chriſten, zu Gott zu nahen, das Bewußtſein des ſchon gegenwärtigen Heilsbeſitzes und die ſehnſüchtige Erwartung deſſelben in der Hoffnung auf die Wiederkunft Chriſti — gelehrt und ausgeſprochen. — Endlich fällt auch, wie ſich am Schluſſe unſerer Unterſuchung zeigen wird, von dieſem Lehrbegriffe aus ein eigenthümliches Licht auf die Geſchichte und das Geiſtesleben der chriſtlichen Kirche des apoſtoliſchen Zeitalters. — Aus dieſen Gründen hat die Unterſuchung deſſelben ein großes theologiſches Intereſſe.

Sie hat aber auch ein praktiſch-kirchliches Intereſſe, ſofern ſie — wenigſtens mittelbar — dazu beiträgt, daß der reiche Inhalt dieſes für manche Kreiſe ganz unverſtändlichen Briefes geiſtliches Eigenthum der evangeliſchen Gemeinde werde. Dahin zu wirken, daß er dies mehr, als es bis jetzt der Fall iſt, werde — dies erſcheint uns als eine Aufgabe, welcher ſich die Geiſtlichen beſonders in Gemeinden, in denen ein lebendigeres Glaubensleben und ein größeres Verlangen nach Schrifterkenntniß vorhanden iſt, nimmermehr entſchlagen dürfen. Denn es werden ja manche, nicht unwichtige Momente der chriſtlichen Wahrheit — man denke an die Lehre vom Hoheprieſterthum Chriſti und an die vom Verhältniß des N. zum A. T'e —, welche in allen andern Schriften des N. T's nur flüchtig berührt oder nur angedeutet ſind, gerade in unſerem Briefe ausführlich erörtert und in helles Licht geſtellt. Beſonders aber iſt unſer Brief der Schlüſſel zum Verſtändniß des A. T's; wer ſich nicht mit ihm vertraut gemacht hat, wird ſchwerlich eine ſo klare Stellung zum A. T'e einnehmen, daß er die Grenzen zwiſchen ihm und dem N. T'e nicht verrückt, und daſſelbe doch im Geiſte des Evangeliums verſtehen und auslegen kann. Ja manche Theile der altteſt. Schrift, namentlich die Beſchrei-

bungen der gottesdienſtlichen Inſtitutionen, werden erſt durch den Hebräerbrief fruchtbar für die chriſtliche Gemeinde. Die Bedeutung des in unſerem Briefe vorliegenden Lehrtropus für das Werk der Judenmiſſion ſei ſchließlich nur in aller Kürze angedeutet. —

Werfen wir nun nach dieſen Vorbemerkungen einen Blick auf die wichtigſten bibliſch-theologiſchen Arbeiten, welche mehr oder weniger zur Löſung der Aufgabe, welche wir uns ſtellten, beigetragen haben.

Den erſten Verſuch einer Erläuterung des Lehrbegriffs unſeres Briefes hat Blaſche gemacht in ſeinem „Syſtematiſchen Commentar über den Brief an die Hebr.“ 1782. 2 Th.; wir würden es ſehr beklagen, daß wir dies Werk nicht benützen konnten, wenn nicht Tholuck*) davon ſagte, daß es „mit eben ſo vieler Prätenſion, als wenigem Geiſte“ geſchrieben ſei, und daß „der gutmeinende Vf. dieſer Aufgabe, wie mancher andern, die er ſich ſtellte, nicht gewachſen“ geweſen ſei. —

Die eigentliche bibliſche Theologie als eine hiſtoriſche Wiſſenſchaft iſt übrigens erſt 1787 durch die akademiſche Rede Joh. Phil. Gabler's: oratio de justo discrimine Theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus begründet worden. Aber dem erſten nach ſeinen Grundſätzen bearbeiteten, ausführlichen, bibliſch-theologiſchen Werk von G. Lorenz Bauer (Bibl. Theol. des N. T. Leipzig, 1800—1802, 4 Bde) fehlt der (5te) Schlußband, welcher gerade unſern Brief nebſt dem Brief Jacobi behandeln ſollte. — Dagegen rief der Streit über die kritiſche Frage, ob der Apoſtel Paulus der Vf. unſeres Briefes ſei oder nicht, mehrere Abhandlungen hervor, in welchen auch die Lehre unſeres Briefes mit der pauliniſchen verglichen wird; wir nennen von den Vertheidigern der pauliniſchen Abfaſſung: Gottl. Chriſt. Storr: de consensu epistolarum Pauli ad Hebraeos et Galatas. Tübingen, 1791; G. W. Meyer: Ueber

*) In der 2ten Auflage ſeines Commentars, S. 117; vgl. S. 152 der 3ten. —

einige innere Gründe für die Abfassung des B. a. d. H. von Paulus (in Ammon und Bertholdt's kritischem Journal der n. th. Lit. II. St. 3, S. 225—280) und *Petr. Hofstede de Groot: disputatio qua ep. ad Hebr. cum Paulinis epistolis comparatur. Traj. ad. Rhen. 1826; und von den Bestreitern derselben *Tr. A. Seyffarth: de epistolae quae dicitur ad Hebraeos indole maxime peculiari. Lips. 1821. Auch in den Commentaren zu unserem Briefe und in den Einleitungen in das N. T. wurden bei der Erörterung jener kritischen Streitfrage von den Einen einzelne Sätze unseres Briefes als mit der paulinischen Lehre übereinstimmende aufgeführt, während sich die Andern bemühten, in demselben eigenthümliche und der paulinischen Lehre widersprechende Sätze nachzuweisen. In den biblischen Theologieen endlich wurde beiläufig da und dort etwas aus dem Hebräerbrief angeführt. Doch geben alle diese Arbeiten keine lohnende Ausbeute. — Theils die Ansicht, daß der Apostel Paulus der Vf. des Briefes sei, theils die Meinung, daß man bei seiner großen Verwandtschaft mit den paulinischen Briefen wenigstens nicht von einem besonderen Lehrtropus des Hebrbriefes reden könne, theils das blos kritische Interesse, theils endlich auch die Unfähigkeit, sich in den Geist des Briefes hineinzuleben, ließen die Theologen im ersten Viertel dieses Jahrhunderts nicht dazu kommen, in biblisch-theologischem Interesse eine besondere Darstellung der Lehre unsres Briefes zu versuchen. — Nur zwei dieser Zeit angehörige Arbeiten verdienen besondere Beachtung. Die erste ist der 1818 erschienene Commentar von David Schulz; geschrieben ist derselbe in der Absicht, den vollständigen Nachweis zu liefern, daß der Apostel Paulus den Brief nicht verfaßt haben könne. Weil der Nachweis ein vollständiger sein sollte, so begnügte sich Schulz nicht damit, einzelne Unterschiede und Widersprüche zwischen unserem Briefe und den paulinischen nachzuweisen, sondern er sucht auch die in ersterem vorliegende christliche Gesammtanschauung als eine eigenthümliche und von der paulinischen durchaus verschiedene zu charakterisiren.

Nach seiner Ansicht gehörten nämlich die Leser unseres Briefes zu einer abgeschlossenen juden-christlichen Gesellschaft von mystischer Geistesrichtung, die in mancher Hinsicht Verwandtschaft mit den Essäern und Aehnlichkeit mit den Therapeuten gehabt habe (S. 67 f.). Dieser Gesellschaft soll auch der Vf. angehört haben; er stehe noch ganz auf dem Boden des Judenthums; jüdisch klinge der Inhalt seines Schreibens; jüdisch sei seine Tendenz und christliche Ansicht. Das Christenthum unterscheide sich nach seiner Auffassung nur dadurch von dem Judenthum, daß es eine größere und gewissere Aussicht auf das zukünftige Leben gewähre, und daß in demselben die oberpriesterliche Würde vom Levitenstamme auf Christum übertragen sei. So sei dasselbe in den Augen des Vf's in der That nur der bleibende, höhere Judaismus der bevorstehenden neuen Weltordnung, des Himmels, wozu der Messias verhelfe (S. 74 ff.). Wäre diese Characteristik der Gesammtanschauung unseres Vf's richtig, so wäre freilich ein sehr bedeutender Unterschied zwischen ihr und der des Apostels Paulus (vgl. Schulz, S. 102 ff. 116 f.). — Sie muß jedoch als eine verfehlte bezeichnet werden; auch hat Schulz in Betreff der einzelnen Lehrpunkte die Verschiedenheit zwischen unserem und den pauliniſchen Briefen viel größer dargestellt, als sie wirklich ist. Auf der andern Seite enthält aber die Schulz'sche Ansicht auch ein Wahrheitselement. Es ist sein unbestreitbares Verdienst, zuerst auf einen früher nicht beachteten Charakterzug unseres Lehrbegriffs aufmerksam gemacht zu haben, den wir den juden-christlichen nennen können, sofern man in diesem Ausdrucke nur einen Unterschied von dem pauliniſchen Christenthume, nicht aber einen feindlichen Gegensatz gegen dasselbe bezeichnet findet. — Gegenüber der früheren ausschließlichen Betonung des pauliniſchen Characters unseres Lehrbegriffs war sogar die ebenso ausschließliche Betonung des juden-christlichen Characters relativ berechtigt. Auch im Einzelnen hat Schulz auf manche Eigenthümlichkeiten der Lehre unseres Briefes zuerst aufmerksam gemacht. —

Durch den Schulz'schen Commentar ist die zweite der oben bezeichneten Arbeiten hervorgerufen worden; es ist die 1822 erschienene, treffliche Abhandlung De Wette's über die symbolisch-typische Lehrart des B. a. d. H. — In besonnener Weise wird hier die herkömmliche Ansicht von dem paulinischen Character unseres Lehrbegriffs gegen die übertriebenen Behauptungen Schulz's in Schutz genommen; doch legt De Wette mit Recht das Hauptgewicht darauf, daß die Auffassung des Verhältnisses des neuen Bundes zu dem alten, welche wir in unserem Briefe finden, dem Urchristenthum überhaupt eigen ist. Er erklärt nämlich, daß er die christliche Ansicht des Briefstellers in der Hauptsache für dieselbe halte, welche auch der Apostel Paulus habe (S. 5); sein angeblicher Judaismus reducire sich darauf, daß er das Christenthum als „die Erfüllung und Vollendung des Mosaismus", die christliche Kirche als „die verjüngte und verklärte mosaische Theokratie" und die christliche Gemeinde als „das wahre, ächte Volk Gottes, den wahren Saamen Abrahams, dem die Verheißungen zu Theil geworden," betrachte. Diese Betrachtungsweise sei aber dem Urchristenthum überhaupt eigen, und dürfe auch uns nicht fremd sein, wenn wir anders „wahre, rechtgläubige Christen" sein und das Christenthum in seiner geschichtlichen Entwicklung fassen wollten (S. 6 ff). — Einzelne Abweichungen der Lehre unseres Briefes von der pauliniſchen, die aber keine wirklichen Unterschiede im Lehrgehalte selbst seien, gibt De Wette dagegen willig zu. —

Man hätte erwarten sollen, daß die durch diese beiden Arbeiten gegebenen Anregungen bald den Versuch einer Darstellung des ganzen Lehrbegriffs zur Folge haben würden. Aber die Bearbeiter der biblischen Theologie haben unserem Briefe noch geraume Zeit nur geringe Aufmerksamkeit zugewendet. Bei De Wette selbst findet dies für die späteren Auflagen seiner biblischen Dogmatik in der großen Kürze und dem aphoristischen Character dieses Handbuchs seine Entschuldigung. Baumgarten-Crusius in seinen 1828

erſchienenen „Grundzügen der bibliſchen Theologie“ vergleicht unſern Brief verhältnißmäßig ſelten; doch ſucht er wenigſtens den Character ſeines Lehrbegriffs näher zu beſtimmen, ohne aber die durch die obigen Arbeiten gewonnenen Reſultate zu verwerthen. Der herkömmlichen Anſicht folgend, erkennt er den pauliniſchen Character unſeres Briefes an (S. 91 f.), will aber auch ſowohl in ſeiner Sprache, als in ſeinem Inhalte allenthalben die Spuren der alexandriniſchen Geiſtesrichtung des Vf's*) erkennen; ja der Hauptgedanken ſei aus der jüdiſch-alexandriniſchen Religions-Philoſophie entlehnt, der Gedanken nämlich, daß ſich „in Jeſu alle Eigenſchaften jener höheren Natur des ausgeſprochenen Logos (προφορικός) finden, und (daß) was man dort unter den Juden als das himmliſche Urbild der Gottesverehrung zu Jeruſalem dachte, in dem Chriſtenthume, als dem göttlich-geiſtigen Reiche, ſich darſtelle.“ In der letzteren Anſchauung liege auch der Hauptunterſchied zwiſchen unſerem Briefe und den pauliniſchen Schriften; denn dieſen liege die ganze Symbolik des jüdiſchen Cultus fern. Ueberhaupt ſeien die „Lehrformen“ des Vf's andere, als die des Apoſtels. — Die gleiche Anſicht über den Character unſeres Lehrbegriffs ſpricht Dan. Georg Conrad von Cölln in ſeiner bibliſchen Theologie (1836) aus (II. S. 194 f.); er zieht die Lehre unſeres Briefes häufiger als ſein eben genannter Vorgänger in den Kreis ſeiner Betrachtung, hat aber die Löſung unſerer Aufgabe nur wenig gefördert. — *Großmann in ſeiner Abhandlung: de philosophiae Judaeorum sacrae vestigiis in ep. ad Hebr. Lips. 1833, hat die von ihrem Urheber ſelbſt wieder zurückgenommenen Schulz'ſchen An-

*) Daß unſer Brief von alexandriniſcher Bildung des Vf's, oder vielmehr von ſpecieller Kenntniß und Benützung der philoniſchen Schriften Zeugniß gebe, war ſchon von Grotius, Clericus, Mangey (vgl. Carpzov, S. XCIV f.), behauptet, und ſpäter öfters wiederholt worden, z. B. von Ziegler (vollſtändige Einleitung i. d. B. a. d. H. Göttingen, 1791. S. 256), Eichhorn (Einleitung i. d. N. T. III. S. 442 ff.), Schulz (S. 265) und Abb. —

sichten auf's Neue zu vertheidigen gesucht; aber auch der Meinung, daß der Verfasser in Alexandrien gebildet sei, beachtenswerthe Bemerkungen entgegengestellt. — Von weit größerer Bedeutung, als die zuletzt angeführten Arbeiten, ist das, was Neander in seiner 1832 in erster Auflage erschienenen „Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel" über die Lehre des B. a. d. H. sagt; er erörtert zuerst das Verhältniß derselben zur paulinischen Lehre und weist nach, daß die Hauptunterschiede, welche man zwischen den beiden Lehrtropen aufgezeigt hatte, allerdings als Eigenthümlichkeiten derselben zu betrachten sind, daß aber doch die Grundgedanken, auf welchen diese eigenthümlichen Anschauungen ruhen, beiden Lehrtropen gemeinsam sind. Sodann erörtert Neander das Verhältniß unseres Lehrbegriffs zur alexandrinisch-jüdischen Theologie, er erkennt in dem Vf. einen Mann von alexandrinisch-jüdischer Bildung, macht aber auf den von dem Geist der alexandrinischen Speculationen himmelweit verschiedenen Geist seiner Lehre aufmerksam. Namentlich durch diesen zweiten Theil seiner Erörterung hat sich Neander ein großes Verdienst erworben; er hat damit die von Vielen seiner Vorgänger aufgegebene, richtige und gesunde Ansicht, welche der gründlichste und belesenste Vergleicher unseres Briefes mit den philonischen Schriften, Joh. Bened. Carpzov, über das Verhältniß unseres Lehrbegriffs zu der alexandrinischen Theologie hatte, wieder geltend gemacht. Auch gibt er richtige Andeutungen über die Eigenthümlichkeit des Vf's und über den Entwicklungsgang seines inneren Lebens. — Aber statt den von De Wette freilich nicht bestimmt genug aufgestellten richtigen Gesichtspunkt festzuhalten, betrachtet er den Vf. zu sehr als einen Pauliner, behandelt auch die Lehre unseres Briefes nur als Anhang zu der pauliniſchen, und beschränkt sich auf die oben bezeichneten Erörterungen. Eine vollständige und zusammenhängende Entwicklung des Lehrbegriffs hat er nicht unternommen. —

Mit Recht konnte daher Karl Reinhold Köstlin im

Jahre 1843 ſagen: „Keinem Briefe des N. T's iſt es in den bisherigen Schriften über bibliſche Theologie ſchlechter ergangen, keiner mehr zu kurz gekommen, als der Hebrbrief.“ Er ſelbſt hat das Verdienſt dieſe lange Vernachläſſigung deſſelben wieder gut gemacht zu haben. Bleek hatte unterdeſſen ſeinen ausgezeichneten, in der Geſchichte der Auslegung unſeres Briefes Epoche machenden Commentar vollendet; von dem Tholuck'ſchen war ſchon die zweite Auflage erſchienen*); auf Grund dieſer trefflichen exegetiſchen Vorarbeiten hat Köſtlin den Lehrbegriff unſeres Briefes vollſtändig und mit ziemlicher Ausführlichkeit dargeſtellt und ihn mit verwandten Lehrbegriffen, namentlich dem pauliniſchen und johanneiſchen, verglichen. Was er (S. 440 f. Anm.) über den Character der Verſöhnungslehre unſeres Vf's ſagt, kann auch als die von ihm gegebene Characteriſtik unſeres ganzen Lehrbegriffs betrachtet werden: Derſelbe „entwickelt ſich auf der Baſis der jüdiſchen Lehre und durch Scheidung des an dieſer „Veralteten“ von dem auch jetzt noch neu Bleibenden, das ſie in ſich trägt, wie umgekehrt die Abweichung und Bekämpfung des Moſaismus eben auf der Baſis der vorliegenden chriſtlichen Thatſache und vermittelſt der Expoſition ihres Gehaltes vor ſich geht.“ Doch übt der erſtere Entwicklungsfaktor den größten Einfluß auf die Geſtaltung des Lehrbegriffs; denn „der Moſaismus, wie er noch beſtand, wird zwar bekämpft, aber ſeine Grundideen (das Allerheiligſte und der

*) Beide haben in ihren Einleitungen unter der Vorausſetzung des pauliniſchen Characters des Briefes die ſeine Lehre von der pauliniſchen unterſcheidenden Eigenthümlichkeiten ſehr umſichtig beurtheilt; Tholuck hat auch diejenigen Sätze zuſammengeſtellt, welche beiden Lehrbegriffen gemeinſam ſind. Den Einfluß der alexandriniſchen und beſonders philoniſchen Lehre hält Bleek für viel bedeutender, als er wirklich iſt, während Tholuck mit Recht die Anſicht Neander's über dieſen Gegenſtand feſthält (vgl. Bleek I. S. 303–315. 398–403; Tholuck, 2te Auflage, S. 24–29). — Die zwei Beilagen zu dem Tholuck'ſchen Commentar, namentlich die zweite, enthalten nicht wenige gute, den Lehrbegriff unſeres Briefes betreffende Bemerkungen. —

menſchliche, verſuchbare und leidende (?) Hoheprieſter) ſind auch die des Chriſtenthums; der auf der einen, äußeren Seite bekämpfte, negirte Faktor bleibt mit ſeiner andern, inneren Seite ein poſitives und zwar weſentliches Moment des Chriſtenthums." — Demgemäß betrachtet Köſtlin den Hebräerbrief als eine mit dem Coloſſerbrief auf gleicher Stufe ſtehende, dem ſpäteren Entwicklungsſtadium der pauliniſchen Lehre angehörige Schrift, welche mit allen Schriften dieſer ſpäteren pauliniſchen Richtung die Tendenz hat, das Chriſtenthum als das wahre Judenthum zu erweiſen. Und da nach der Meinung Köſtlin's in den älteren pauliniſchen Briefen, d. h. bei dem Apoſtel Paulus ſelbſt, die Einheit und der Gegenſatz des Chriſtenthums und des Judenthums ſich noch die Waage halten, während Johannes eine ganz „freie und unbekümmerte Stellung gegen das Judenthum" einnimmt, die Grundideen des Moſaismus aufgibt und für abgethan erklärt, ja gerade das Nichtmoſaiſche als das Weſen des Chriſtenthums aufſtellt, ſo ſollen jene ſpäteren pauliniſchen Schriften, namentlich aber der Hebräerbrief, den Uebergang vom pauliniſchen zum johanneiſchen Lehrbegriff bilden (vgl. S. 289 f. 350 f. 387. 395 ff. 406. 464—472). — Wir können nun freilich der Anſicht Köſtlin's über die neuteſt. Lehrentwicklung, und namentlich über den Character der pauliniſchen und der johanneiſchen Lehre in vielen und weſentlichen Punkten nicht beipflichten. Das aber müſſen wir anerkennen, daß er die der Schulz'ſchen Anſicht zu Grunde liegende Wahrheit wieder geltend zu machen bemüht iſt, daß ſeine Characteriſtik der Eigenthümlichkeit unſeres Lehrbegriffs viel Wahres enthält, daß dieſem die ihm zugewieſene Stellung zwiſchen dem pauliniſchen und johanneiſchen Lehrbegriff wirklich zukommt, und daß ſein Verhältniß zu dieſen beiden Lehrtropen im Einzelnen von Köſtlin ſcharfſinnig und oft richtig erörtert worden iſt. — Aber ſo gewiß Köſtlin durch dieſe Arbeit einen höchſt ſchätzenswerthen Beitrag zur Löſung der uns vorliegenden Aufgabe geliefert hat, ebenſo gewiß

leidet seine Darstellung an großen Mängeln. — Schon das, daß der Lehrstoff nach Gesichtspunkten geordnet ist, welche nicht aus unserem Briefe entnommen, sondern im Interesse der Vergleichung der darin enthaltenen Lehre mit der johanneischen zu demselben hinzugebracht sind, hat zur Folge, daß die Arbeit Köstlin's eine besondere Darstellung des Lehrbegriffs des Hebrbriefes nicht ersetzen kann, und daß die Eigenthümlichkeit desselben dem Leser immer nur stückweise vor Augen tritt. — Sodann war Köstlin durch seine nach unserer Ueberzeugung falsche Ansicht, daß die jüngeren pauliniſchen Briefe dem Apostel abgesprochen werden müßten, daran gehindert, das Verhältniß des Vf's zu Paulus völlig richtig zu würdigen. Auch glaubt er oft Lehrunterschiede zwischen unserem und den pauliniſchen Briefen zu sehen, welche nicht wirklich vorhanden sind; und in manchen Punkten, in welchen unser Lehrbegriff den Uebergang vom pauliniſchen zum johanneischen bilden soll, findet ein solches Verhältniß nicht statt. Ferner schreibt Köstlin — was wir, das Obige ergänzend, hier beifügen — der alexandriniſchen, namentlich philoniſchen Lehre eine weit größere Einwirkung auf die Lehre des Vf's zu, als welche dieselbe wirklich geübt hat; besonders ist die Ansicht: unser Brief enthalte die, allerdings etwas modificirten philoniſchen Lehren vom κόσμος νοητός und κόσμος αἰσθητός, ein Irrthum, welcher vielfachen Einfluß auf die Darstellung Köstlin's geübt hat (vgl. S. 391 f. 395 ff.). Endlich hat auch der philoſophiſche Standpunkt des hegeliſirenden Vf's da und dort eine Trübung der Objectivität der Darstellung zur Folge gehabt; namentlich stellt die Schlußabhandlung, welche das Resultat der ganzen Untersuchung zusammenfaßt, das Verhältniß der Gesammtanschauung unseres Vf's zu der pauliniſchen und johanneischen so dar, als ob die Apostel und Apostelschüler mehr darauf ausgegangen wären, metaphyſiſchen Speculationen nachzugehen, als ethiſch-religiöse Wahrheiten zu bezeugen und zu entwickeln (S. 464—472). — Die Begründung dieser Urtheile kann erst unsere Darstellung des Lehrbegriffs selbst geben. —

Die nächstfolgende Arbeit von *C. Ch. Meyer: essai sur la doctrine de l'ép. aux Héb. Strassb. 1845, konnten wir nicht zu Gesicht bekommen. — Ziemlich ausführlich hat dann Schwegler in seinem 1846 erschienenen nachapostolischen Zeitalter den Hebrbrief behandelt. Doch hat seine Erörterung die richtige Erkenntniß des eigenthümlichen Characters unseres Lehrbegriffs nur gehindert und nicht gefördert. Sie ruht offenbar weniger auf eigener gründlicher Erforschung unseres Briefes, als auf den Vorarbeiten von Schulz und Köstlin. In einer widerspruchsvollen*) Darstellung sucht er die Ansicht durchzuführen: unser Brief sei ein Erzeugniß der paulinischen Schule; der Vf. nehme aber seinen Standpunkt weit mehr innerhalb des Judenthums, als dies Paulus je gethan habe; und er thue dies in der Absicht, „den Paulinismus in den Judaismus einzubilden" oder „den Judaismus in den Paulinismus hinüberzuleiten." So betrachtet denn Schwegler — nach einem früher von Baur **) gegebenen Winke — unsern Brief als eine „Tendenzschrift," deren Standpunkt ein im Judenthum sich reflektirender Paulinismus und deren Zweck die Friedensstiftung zwischen der paulinischen und der judaistischen Parthei ist (II. S. 305. 309. 312. 315 ff. 324). Den angeblichen Einfluß der philonischen Lehre auf unsern Lehrbegriff behauptet Schwegler entschiedener, als alle seine Vorgänger, indem er dem Vf. sogar eine tendenziöse Combination der philonischen Logoslehre mit der Christologie aufbürdet (II. S. 313 ff.).

---

*) II. S. 324 redet Schwegler von einer „eigenthümlichen Amphibolie, vermöge deren in unserem Briefe das Christenthum bald als die Negation, bald als die Wahrheit und Wirklichkeit des Judenthums erscheine," und behauptet, gerade diese Amphibolie „mache seinen specifischen Character aus." Dieselbe ist aber nicht in unserem Briefe, sondern nur in der Darstellung Schwegler's zu finden. —

**) In der Abhandlung: Der Ursprung des Episcopats u. s. w. in der Tübinger Zeitschr. f. Theol. Jahrg. 1838. H. 3. S. 143. —

In ganz anderer Art behandelt die 1847 erſchienene dissertatio theologica exponens doctrinam de veteri novoque testamento, in ep. ad Hebr. exhibitam des holländiſchen Theologen van den Ham den Lehrbegriff unſeres Briefes; es iſt dies die einzige uns bekannte beſondere Darſtellung deſſelben. Sie zerfällt in zwei Theile, indem der Vf. nach dem Vorbild des pauliniſchen Lehrbegriffs von Uſteri zuerſt die Lehre über das A. T. und ſodann die über das N. T. erörtert; der zweite Theil enthält drei Abſchnitte: über die Perſon Chriſti, über ſein Werk und über die Heilsaneignung. Offenbar war der Vf. bemüht eine in unſerem Briefe begründete Anordnung des Lehrſtoffs herauszufinden. Wir haben auch gegen die Eintheilung des zweiten Theils nichts zu erinnern. Aber die Haupteintheilung iſt ſchon darum nicht zu billigen, weil der Vf. unſeres Briefes nirgends die Abſicht verräth eine beſondere Lehre vom A. T'e zu entwickeln; er redet ja nur von demſelben um ſein Verhältniß zu dem N. T'e in's Licht zu ſtellen. — Was aber den Inhalt des Werkes betrifft, ſo iſt die Darſtellung der Lehre unſeres Briefes zwar in einer Beziehung objectiver als die des hegeliſirenden Köſtlin; im Ganzen aber ſteht ſie der letzteren an Objectivität weit nach, indem van den Ham oft die Lehrſätze der kirchlichen Dogmatik in unſern Brief hinein getragen und ſich überhaupt von dem Fehler des Dogmatiſirens nicht frei gehalten hat. Der Aufgabe unſern Lehrbegriff mit andern zu vergleichen entſchlägt er ſich durchaus; es fehlt daher auch an aller Erkenntniß der Eigenthümlichkeiten deſſelben. Im Einzelnen kann der erſte Haupttheil — wohl großentheils in Folge der ungeſchickten Eintheilung — ſehr wenig befriedigen; Vieles, was in einem Lehrbegriff hätte übergangen oder nur kurz behandelt werden ſollen, iſt darin verhältnißmäßig viel zu weit ausgeführt; dagegen bleibt der Vf. in dem, was er über das Verhältniß des neuen Bundes zu dem alten ſagt, auf der Oberfläche. Der dritte Abſchnitt des zweiten Theiles iſt vollends ganz dürftig ausgefallen. Die treffliche Vorarbeit Köſtlin's

hat der Vf. gar nicht benützt und wohl auch nicht gekannt *). Dagegen hat K. Planck in seiner ebenfalls 1847 erschienenen Abhandlung über das „Judenthum und Urchristenthum" die Ansicht Köstlin's im Wesentlichen adoptirt und weiter fortgebildet. Er eignet sich nämlich, — freilich fast nur auf Grund einer verkehrten Geschichtsconstruction, — den Gedanken Köstlin's, daß unser Lehrbegriff „auf der Basis der jüdischen Lehre" sich entwickle, an, führt denselben aber noch consequenter durch, indem er unsern Brief nicht mehr, wie Köstlin, als ein Glied in der pauliniſchen Lehrentwicklung, sondern als „das von dem Juden-Chriſtenthume ausgehende vollkommene Gegenſtück zur pauliniſchen Anſchauung" betrachtet. Planck leugnet also die Verwandtschaft unseres Briefes mit den pauliniſchen nicht; er bekämpft ausdrücklich die Ansicht Schwegler's, daß darin die Fortdauer des Judenthums im Chriſtenthum gelehrt sei, und schreibt demselben „eine gegen den Ebjonitismus gerichtete Tendenz" zu; aber der Boden, welchem unser Brief entstammt, ist nach Planck nicht der Paulinismus, sondern das Juden-Chriſtenthum; und so ist ihm unser Brief der Hauptbeweis dafür, daß die Lehrentwicklung des 2ten christlichen Jahrhunderts (welchem der Hebrbrief angehören soll) vom Juden-Chriſtenthum ausgeht und nur „relativ" an den Paulinismus anknüpft (S. 450. 456 f. 458). — Die Einwirkung der alexandriniſchen Theoſophie auf diese Lehrentwicklung will er nicht leugnen; aber die Impulse zu ihr gehen, wie er mit Recht bemerkt, nicht vom Alexandrinismus, sondern vom Chriſtenthume selbst aus. — In der dem gleichen Jahre angehörigen „bibliſchen Dogmatik" von J. L. S. Lutz finden sich zwar treffliche Bemerkungen über einzelne Lehren unseres Briefes und ihr Verhältniß zu den entsprechenden pauliniſchen und johanneiſchen Lehren; aber der Plan dieſes

*) Die Schrift scheint den deutschen Theologen ziemlich unbekannt geblieben zu sein. Ich bin durch die Güte des Herrn Consistorialraths Dr. Ebrard auf sie aufmerksam gemacht worden. —

Werkes brachte es mit sich, daß Lutz keinen einzelnen Lehrbegriff nach seiner Gesammteigenthümlichkeit characterisiren konnte. —

Manche neue, aber irrthümliche Ansichten über den unserem Briefe eigenthümlichen Lehrtropus enthält die erste Auflage des Ritschl'schen Werkes (1850). Doch ist es — abgesehen von der falschen Ausdrucksweise — nicht unrichtig, wenn er sagt, es liege im Hebräerbriefe eine „gegen das mosaische Gesetz (?) gerichtete, aber vom pauliniſchen Lehrbegriffe abweichende Theorie der Selbständigkeit des Christenthums" vor (S. 264); auch hat er ganz Recht, gegen die Beschuldigung einer tendenziösen Condescendenz zum Judenchristenthume, welche Schwegler gegen unsern Vf. erhoben hat, zu protestiren (S. 274 Anm.). —

Eine Erwähnung verdient hier auch die Abhandlung Tholuck's über den Lehrgehalt und die Lehrform des Briefes in der 3ten Auflage seines Commentars (1850. S. 35—47); sie ist voll treffender Bemerkungen über das Verhältniß unseres Lehrbegriffs zu dem pauliniſchen, so weit es sich nämlich um einzelne Lehrpunkte handelt; zu einer richtigen Einsicht in das Ganze dieses Verhältnisses konnte Tholuck dagegen nicht gelangen, weil er die Bedeutung unterschätzte, welche die Verschiedenheit der Vorstellungen und Anschauungsformen bei gleichen denselben zu Grunde liegenden Gedanken für die richtige Würdigung dieses Verhältnisses hat; auch der Hervorhebung verschiedener Momente ein und derselben Idee bei verschiedenen Verfassern gesteht er nicht die ihr zukommende Bedeutung für die Untersuchung des Verhältnisses, welches zwischen diesen Verfassern besteht, zu. Darum konnte er — die herkömmliche Ansicht über den pauliniſchen Character des Briefes vertheidigend — der Ansicht von Schulz, Köstlin und Planck nicht gerecht werden. —

Auch Lutterbeck (1852) hält den Vf. für einen Pauliner, und zwar für einen strengen Pauliner; sein Brief bezeichne die höchste Spitze des pauliniſchen Kampfes gegen den Judaismus (II. S. 101. 245. 246). Jedoch bahne er

auch schon eine höhere Vermittlung der Gegensätze an, indem sein Lehrbegriff dem johanneischen weit näher stehe, als irgend ein anderer des N. T's (II. S. 245. 246. 250). Der Vf. sei aber auch der Vertreter des Hellenismus gegenüber dem Judaismus, von welch' letzterem Paulus selbst in formeller Beziehung nicht frei sei; und zwar sei dieser Hellenismus ein durchaus alexandrinischer (I. S. 114. 441. II. S. 101. 245). Lutterbeck hat aber die Ansicht, daß unser Lehrbegriff eine Uebergangsstellung zwischen dem pauliniſchen und johanneischen einnehme, schlecht begründet, und der philonischen Lehre viel zu großen Einfluß auf die Lehre unseres Vf's zugeschrieben. Neu und eigenthümlich ist endlich seine Ansicht über das Verhältniß, in welchem die in unserem Briefe enthaltene Lehre von dem Glauben zu der pauliniſchen und zu der des Jacobusbriefes stehen soll (II. S. 248 f.). — Die ausführliche Erörterung Schumann's (1852) enthält viel Gutes; namentlich ist in Betreff der Lehren von der Person und dem Werke Christi und von dem Glauben das Verhältniß unseres Lehrbegriffs zu dem pauliniſchen gründlich und im Wesentlichen richtig dargestellt. Aber die abgesonderte Betrachtung der „jüdisch-messianischen Vorstellungen" ist nicht zu billigen, indem dieses Verfahren daran hindert, eine Gesammtanschauung der Eigenthümlichkeit unseres Lehrbegriffs zu gewinnen; dasselbe wäre nur dann gerechtfertigt, wenn die unter dieser Rubrik erörterten Vorstellungen nicht als eigentliche Bestandtheile des Lehrbegriffs, sondern als diesem äußerlich anklebende Reste der früheren Ueberzeugung des Vf's zu betrachten wären, was aber nicht der Fall ist. Uebrigens finden sich in dem bezeichneten Abschnitt mancherlei Unrichtigkeiten. Ferner macht sich Schumann eines großen, die Eigenthümlichkeit unseres Lehrbegriffs sehr verkennenden Irrthums schuldig, wenn er meint, der Vf. habe die altteſt. Formen, in welche er seine Lehre vom Werke Christi gießt, nur mit Rücksicht auf seine jüdischen Leser gewählt. Da könnte man freilich den Vf. nur für einen alexandrinisch gebildeten Pauliner halten (II. S. 771. 790. 820). — End-

lich behauptet Schumann auch einen materiellen Einfluß der alexandrinischen Philosophie auf die Lehre unseres Briefes.

Das Verhältniß der Glaubenslehre unseres Vf's zu der pauliniſchen hat auch Reuß (1852) ſorgfältig, jedoch nicht völlig richtig erörtert. — Baur hat (1853) in ſeinem Werke „das Chriſtenthum und die chriſtliche Kirche der drei erſten Jahrhunderte" (1853) lediglich ſeine früher ausgeſprochene und, wie wir ſahen, von Schwegler adoptirte Anſicht über den Charakter unſeres Briefes, ſelbſt zu begründen verſucht; die Anſicht nämlich daß dieſer eine der 2ten Hälfte des 2ten Jahrhunderts angehörige Tendenzſchrift ſei, in welcher der Paulinismus „ſeine urſprüngliche Härte mildern, die Kluft, die ihn vom Juden-Chriſtenthum trennt, ſo viel möglich, ausfüllen, und eine Grundlage gewinnen will, auf welcher er der Gegenparthei die Hand zur Verſöhnung bieten kann (S. 98 f.). Jedoch iſt es ein Verdienſt Baur's, näher nachgewieſen zu haben, daß die Idee des Hoheprieſterthums Chriſti eine Alles beherrſchende und beſtimmende Stellung in der chriſtlichen Geſammtanſchauung unſeres Vf's einnimmt. — Die von Baur und Schwegler vertretene Anſicht über den Character und die Tendenz unſeres Briefes hat K. R. Köſtlin in ſeiner 1853 und 1854 erſchienenen Abhandlung „über den Hebrbrief mit Rückſicht auf die neueren Unterſuchungen deſſelben" bekämpft. Er weist nach, daß von einem Verſuche, Juden-Chriſtenthum und Paulinismus einander näher zu bringen, oder den Gegenſatz in einem höheren Dritten aufzulöſen, von tendenziöſen Conceſſionen an das Juden-Chriſtenthum u. dgl. in unſerem Briefe nichts zu finden ſei *), und

*) „Der Vf. reſtringirt weder antijudaiſtiſche, pauliniſche Lehrſätze, noch erkennt er eine relative Berechtigung des Judaismus an, ſondern er bekämpft eben den letzteren; er geht nicht darauf aus, die Hauptlehren beider Standpunkte zu vereinigen, er ſetzt überhaupt nicht gegebene Lehren voraus um ſodann eine Vermittlung zu verſuchen, ſondern er macht einfach ſeinen Standpunkt gegen den entgegengeſetzten geltend, und ſucht dieſen letzteren als einen durchaus unhaltbaren darzuſtellen" (1854. S. 465). —

daß man unter der Voraussetzung, daß der Vf. ein Pauliner sei, sagen müßte, „daß der Brief ein von Pauliniſcher Seite gemachter Verſuch ſei, das Juden-Chriſtenthum von ſeiner eigenen altteſt. Baſis aus zu bekämpfen, und es auf einen höheren, nämlich den pauliniſchen Standpunkt zu erheben“ (1853. S. 413 u. 426. 1854. S. 464—467). — Er ſucht nun aber weiter zu zeigen, daß unſer Brief nicht von einem eigentlichen Pauliner verfaßt, überhaupt nicht „das Produkt einer Schule“, ſondern ein „Denkmal eines in originellen, ſcharfer Eigenthümlichkeit daſtehenden Geiſtes“ ſei; er gehöre nicht dem pauliniſchen Gebiete, ſondern „dem Gebiete des allerdings von Paulus weſentlich influirten, durch ihn zur Freiheit vom Geſetz, ſowie zu einer höheren chriſtologiſchen Anſchauung erhobenen, dies Beides aber wiederum ganz eigenthümlich (in philoniſch-alexandriniſchem Geiſt) auffaſſenden allgemein apoſtoliſchen Chriſtenthums“ an. — Der Ausgangspunkt der Lehre des Vf's ſei das Juden-Chriſtenthum, und ſie ſelbſt ſei ein auf Anregung des Pauliniſmus von einem altteſt. und alexandriniſch gebildeten und in voller Selbſtändigkeit vorwärts ſtrebenden Geiſte geiſtig umgebildetes Juden-Chriſtenthum. So ſei alſo unſer Brief ein Document des mächtigen, geiſtigen Einfluſſes, welchen die Lehre des Apoſtels Paulus auch auf das ihm ſonſt vielfach ſo ſchroff und feindſelig gegenüberſtehende Juden-Chriſtenthum ausgeübt habe (1853. S. 413. 1854 S. 467—478). — Man ſieht, daß Köſtlin in dieſer Abhandlung ſeine frühere Anſicht modificirt, beziehungsweiſe den Grundgedanken derſelben nach dem Vorgange Planck's klarer und conſequenter durchgeführt hat. Seine Anſicht unterſcheidet ſich in ihrer neuen Geſtalt von der Planck'ſchen nur dadurch, daß er die, auch von dieſem anerkannte Verwandtſchaft unſeres Lehrbegriffs mit dem pauliniſchen nicht aus einer, lediglich aus der eigenen inneren Triebkraft des Juden-Chriſtenthums hervorgegangenen, ſondern aus einer durch Anregung des Pauliniſmus und durch den Einfluß

des Alexandrinismus hervorgerufenen Entwicklung des Juden-Christenthums erklärt. — So gewiß man nun Köstlin wenigstens in Betreff des Verhältnisses unseres Vf's zu dem Paulinismus gegen Planck Recht geben muß, und so sehr wir die von ihm gegebene Characteristik unseres Lehrbegriffs im Allgemeinen als eine richtige anerkennen, so müssen wir doch behaupten, daß er theilweise vielleicht wegen der Unbestimmtheit und Zweideutigkeit des Wortes „Juden-Christenthum," unserem Vf. fälschlich manche judaistischen Anschauungen zugeschrieben, und daß er den Einfluß der philonischen Lehre auf unsern Lehrbegriff weit überschätzt hat (1854. S. 404. 408—413). —

Sehr dürftig hat Schmid (1853) unsern Lehrbegriff behandelt; er hält den Hebrbrief für ein Erzeugniß der paulinischen Schule, in welchem sich aber auch eine selbständige Fortentwicklung zeige, indem Momente, welche bei Paulus mehr im Hintergrunde gelegen, zu Hauptideen erhoben, und entschieden paulinische Lehren doch unter andere Gesichtspunkte gestellt würden (II. S. 90. 219 f. 355 ff.). Nach dem Vorgange Köstlin's und Lutterbeck's weist er dann unserem Lehrbegriffe eine Uebergangsstellung zwischen dem paulinischen und johanneischen zu (II. S. 2. 94 f. 359. 364 f.). — Lange (das apostolische Zeitalter 1854. II. S. 600—603) und Phil. Schaff (Geschichte der apostolischen Kirche, 2te Aufl. 1854. S. 635 ff.) sind in ihren Erörterungen über den Hebrbrief unselbständig und folgen der herkömmlichen Ansicht. —

Dagegen hat Hofmann in seinem Schriftbeweis (1852 — 1855) wo er eine fast vollständige Erklärung unseres Briefes niedergelegt hat, trotz vielen Mißgriffen in der Angabe des Gedankenzusammenhangs und in der Einzelerklärung, manche Lehren des Vf's in ein helleres und richtigeres Licht gestellt, und dadurch einen sehr schätzenswerthen Beitrag zur Lösung unserer Aufgabe geliefert. Namentlich ist die Lehre von dem Hohepriesterthume Christi durch ihn wesentlich aufgehellt worden. Die Erkenntniß der Eigenthümlichkeit der Gesammtanschauung unseres Vf's blieb ihm aber gänz-

lich verſchloſſen, weil er den Apoſtel Paulus für den Vf. des Briefes hält. — Dagegen hat Meßner (1856), obſchon er den pauliniſchen Character unſeres Lehrbegriffs in herkömmlicher Weiſe anerkennt, der Anſicht Schulz's, Planck's und Köſtlin's mit Recht das Zugeſtändniß gemacht, daß der Lehrgehalt unſeres Briefes auch eine unbeſtreitbare Verwandtſchaft mit dem petriniſchen Lehrtropus habe (S. 57.). In der Chriſtologie des Vfs erkennt er ein Mittelglied zwiſchen der pauliniſchen und der johanneiſchen (S. 63.); ferner macht er die richtigen Anſichten Neander's über das Verhältniß unſeres Lehrbegriffs zu der alexandriniſch-jüdiſchen Theologie wieder geltend. Endlich ſtrebt er auch nicht nur nach einer vollſtändigeren Darſtellung unſeres Lehrbegriffs, als ſie — von Köſtlin und van den Ham abgeſehen — von Andern gegeben worden iſt, ſondern auch nach einer in der Eigenthümlichkeit deſſelben begründeten Gliederung des Lehrſtoffs. Er geht in ſeiner Darſtellung von dem Prieſter des neuen Bundes aus, betrachtet dann das Opfer des neuen Bundes und die (nach ſeiner Meinung nur im Himmel ſtattfindende) prieſterliche Thätigkeit Chriſti; nun erſt erörtert er, was der Vf. von dem altteſt. Cultus und insbeſondere von der Unvollkommenheit des altteſt. Prieſterthums und der altteſt. Opfer lehrt; den übrigen Lehrſtoff endlich behandelt er unter den folgenden Geſichtspunkten, in der Reihenfolge, in welcher wir ſie aufzählen: Die Güter des neuen Bundes. Der Glaube. Das Prieſterthum der Gläubigen. Die Vollendung. — Wir können jedoch dieſe Anordnung des Lehrſtoffs, auch abgeſehen von der Zerſtückelung, in welcher Meßner uns die organiſch zuſammenhängende Lehre des Vfs vor Augen führt, nicht für eine gelungene halten; denn der Grundgedanke des ganzen Briefes muß in einer Darſtellung ſeines Lehrbegriffs billig voranſtehen; auch hat Meßner der reichen Lehre unſeres Briefes über die Perſon Chriſti, noch abgeſehen von ſeinem hoheprieſterlichen Amte, eine zu untergeordnete Stelle eingeräumt. — Aber auch in materieller Beziehung kann dieſe

Darstellung nicht genügen; in der Auslegung ist Meßner zu sehr von Bleek abhängig; namentlich hat er den ziemlich folgenreichen, das rechte Verständniß der Lehre des Vf's über das Werk Christi sehr beeinträchtigenden Irrthum Bleek's, daß Christus erst mit seiner Erhöhung in den Himmel Hoheprieſter geworden sei, ohne nähere Prüfung adoptirt. Auch ist seine Darstellung sehr lückenhaft; eine Anzahl unserem Briefe ganz eigenthümlicher Vorstellungen und Begriffe (z. B. κατάπαυσις, τελείωσις, μακροθυμία und ad.) hat er nicht einmal erwähnt, geschweige denn gründlich erörtert. —

In neuester Zeit hat Lechler in der 2ten Auflage seines „apostolischen und nachapostolischen Zeitalters" (1857)*) Köstlin gegenüber zwar zugestanden, daß man unsern Brief nicht geradezu ein Erzeugniß der pauliniſchen Schule nennen dürfe, da die selbständige Eigenthümlichkeit des Vf's nicht geleugnet werden könne, hat aber doch auch ein inniges Anschließen des Vf's an Paulus behauptet. Der Brief sei — so drückt er sich aus — „in seinem Lehrgehalt, was die νοήματα betrifft, pauliniſch (vgl. Origenes); nur (?) der Zweck, auch natürlich (!) die persönliche Geistesart und Führung des Vf's bringe durchaus eigenthümliche und von der pauliniſchen Lehrform abweichende Anschauungen und Darstellungen mit sich" (S. 159. 162. 163.). — Dagegen hat Ritschl in der 2ten Auflage seines Werkes (1857) die Ansicht Köstlin's adoptirt. Doch führt ihn die richtige Unterscheidung verschiedener Richtungen innerhalb des Juden-Christenthums der Wahrheit noch einen Schritt näher. Auf Grund derselben bemerkt er ganz richtig, unser Brief schließe sich eng an den Lehrtypus der Urapostel an, und der Vf. müsse daher, wie diese, in einem näheren Verhältniß zu den Nazarenern gestanden haben; sein Lehrbegriff „stelle eine spätere Entwicklungsstufe der christlichen

*) In der ersten Auflage hatte er den Hebrbrief ganz mit Stillschweigen übergangen. —

Ansicht der Apostel dar, welche sich, wie diese, noch innerhalb des Gebietes des jüdischen Christenthums halte"; er habe es vermocht, unter Einwirkung eines äußeren Anlasses (des Abfalls der ebjonitischen Juden-Christen), „die christliche Ansicht der Urapostel so zu entwickeln, daß die Ueberflüssigkeit des Opferdienstes und die Unverträglichkeit desselben mit dem christlichen Bekenntniß in das Licht trat," (S. 160 ff. 168 f.). — Unrichtig ist es nur, daß Ritschl den Einfluß des Paulinismus auf den Vf. nur in der Christologie anerkennen will, während ihn Köstlin mit Recht als einen weitergreifenden betrachtet. — Delitzsch endlich erkennt zwar „das freie Walten der Individualität des sekundären Vf's", der den Brief im Namen des Apostels Paulus geschrieben habe, an, sagt auch, daß unser Brief von den gefangenschaftlichen paulinischen Briefen zu den johanneischen Schriften überleite (S. 8. 148. 149.), hält aber doch den Vf. für einen eigentlichen Pauliner (Lucas), obschon ihn seine eigene Erörterung (S. 703.) daran hätte irre machen können (S. 702—704). — Auch hat er wieder einen directen Einfluß der philonischen Lehre auf unsern Lehrbegriff behauptet, dabei aber allerdings den Unterschied des beide beseelenden Geistes nicht verkannt.

Der Rückblick auf unsere Vorgänger wird wohl unsern Versuch einer neuen Darstellung des Lehrbegriffs des Hebrbriefs rechtfertigen; zugleich hat er uns aber auch darüber belehrt, daß wir in den vergleichenden Abschnitten unserer Darstellung besonders das Verhältniß der Lehre des Vf's zu der paulinischen, zu der johanneischen, zu der juden-christlichen und zu der philonisch-alexandrinischen Lehre in's Auge zu fassen haben. — Wir bemerken schließlich nur noch, daß wir die unsern Lehrbegriff betreffenden Monographieen, die wir oben nicht mit aufführten, so weit sie uns bekannt geworden sind, am gehörigen Orte namhaft machen werden. —

§. 2.
Historisch-kritische Voraussetzungen.

Eine ausführliche Erörterung der historisch-kritischen Fragen über den Verfasser, die Leser, die Abfassungszeit und den Absendungsort unseres Briefes ist überhaupt nicht unsere Aufgabe; diejenigen Aufschlüsse aber, welche uns der Character des Lehrbegriffs über die Person, die Individualität und den Bildungsgang des Vf's gibt, können natürlich erst am Schlusse unserer Untersuchung dargelegt werden. Hier haben wir nur in der Kürze anzugeben, welche Antworten auf jene Fragen wir bei unserer Untersuchung als die richtigen schon voraussetzen. —

Was zuerst den Verfasser betrifft, so setzen wir als heutzutage allgemein zugestanden voraus, daß der Apostel Paulus nicht als solcher betrachtet werden kann*). In Betreff der Annahme, daß der Brief im Namen und Auftrag des Apostels Paulus von einem andern Concipienten geschrieben sei, welchem Paulus den Stoff gegeben, die Diction aber überlassen hatte, setzen wir vorläufig nur das voraus, daß man für dieselbe keine bestimmten Anhaltspunkte in unserem Briefe hat**). Dagegen steht es nach 13, 23.

---

*) Nur Hofmann hält noch an der unmittelbar pauliniſchen Abfaſſung des Briefes feſt. Stier nennt zwar auch Paulum den, „der dieſen Brief ſchrieb," corrigirt ſich aber gleich in den Worten „oder vielmehr mit weiſer Abſicht durch eine andere Feder die Gedanken des Geiſtes in ſeinem Geiſte ſchreiben ließ" (I. S. 1), was wohl nicht in demſelben Sinne gemeint iſt, in welchem man auch von dem Römerbriefe ſagen könnte, Paulus habe ihn durch eine andere Feder ſchreiben laſſen (Röm. 16, 22). —

**) Dieſe bekanntlich zuerſt von Origenes ausgeſprochene Anſicht hat in neuerer Zeit an Guericke (Einleitung in das N. T. S. 441), Thierſch (a. a. O. S. 197 ff.), Delitzſch (Zeitſchrift für luther. Kirche und Theol. von Rudelbach und Guericke. 1849. H. 2. S. 266 und Comment. S. 704), Ebrard (S. 457 ff.) und Adv. ihre Vertreter gefunden. — Der zuletzt genannte Ausleger ſucht dafür auch einen Anhaltspunkt in unſerem Briefe; er hält es für unmöglich, 13, 19. und 13, 23. auf dieſelbe Perſon zu beziehen; die

allerdings feſt, daß der Vf. unſeres Briefes mit dem Apoſtel Paulus und ſeinen Schülern und Mitarbeitern in näherer, perſönlicher Verbindung geſtanden haben muß. — Eine poſitive Anſicht über die Perſon des Vf's, welche auf allgemeinere Zuſtimmung rechnen könnte, können wir nicht vorausſetzen. Wir müſſen alſo darauf verzichten,

---

Perſon, in deren Namen die erſtere Stelle geſchrieben ſei, ſei in Gefangenſchaft, während der Schreiber von 13, 23. reiſefertig ſei, und es nur von dem ſchnelleren oder langſameren Kommen des ſo eben frei gewordenen Timotheus abhängig mache, ob er mit dieſem, oder ob er allein in den Orient reiſen werde. Darum nimmt er an, der Concipient (Lucas) habe den ganzen Brief bis 13, 21. im Namen des gefangenen Apoſtels Paulus, den Schluß aber von 13, 22. an in ſeinem eigenen Namen geſchrieben. — Allein eine ſolche Annahme ließe ſich nur dann rechtfertigen, wenn ſich keine andere befriedigende Erklärung jener beiden Verſe darböte; dies ſcheint uns aber durchaus nicht der Fall zu ſein, ſobald man nur eine unbegründete Vorausſetzung aufgibt: Die Worte 13, 19. können nämlich wohl, müſſen aber keineswegs von einer Gefangenſchaft des Briefſtellers verſtanden werden (vgl. Bleek, I. S. 283); erklärt man ſie nun nicht von einer ſolchen, ſo hat es gar keine Schwierigkeit, jene zwei Ausſagen auf ein und dieſelbe Perſon zu beziehen. Ja, es ſind mehrere Erklärungen möglich: entweder war der Vf. durch irgend welche beſondere Verhältniſſe oder Berufsgeſchäfte (z. B. Ordnung der Angelegenheiten einer Gemeinde) noch an der Abreiſe verhindert; er fordert darum die Leſer auf, zu beten, daß ihm die Abreiſe bald möglich werde, hofft aber auch ſelbſt, bald abkommen zu können (daher v. 23); oder es ſteht ſeiner Abreiſe kein Hinderniß im Wege; ſie iſt ſchon beſchloſſen, und er wird ſie, mit oder ohne Timotheus, jedenfalls bald antreten; die Leſer aber ſollen um Abwendung von allerlei Widerwärtigkeiten, die ihm auf der Reiſe zuſtoßen und ſeine Ankunft verzögern könnten, bitten (vgl. die Reiſebeſchreibung Act. 27. 28; auch 2 Cor. 11, 25. 26.). Es ließen ſich vielleicht auch noch andere Erklärungen geben; aber wie man ſich die Verhältniſſe auch denken mag, jedenfalls ſind die beiden Ausſagen unſchwer zu vereinigen, und die Annahme Ebrard's iſt deßhalb unſtatthaft. — Thierſch (a. a. O. S. 197 f.) und Lutterbeck (II. S. 102 f.) halten umgekehrt die vv. 13, 17—25. für einen eigenhändigen Schluß des Apoſtels Paulus; — eine noch weniger haltbare Anſicht. —

die in unserem Briefe nachweisbaren „Gedankenkreise" „durch eine glückliche Intuition aus dem Kern einer lebendigen (bekannten) Persönlichkeit heraus zu begreifen und so zu entwickeln, daß alle Radien derselben wieder in diesen Mittelpunkt zusammenlaufen *). —

In Betreff des Leserkreises, für welchen der Brief geschrieben ist, setzen wir als feststehendes Resultat aller gründlichen Untersuchungen voraus, daß derselbe nur eine einzelne aus gläubig gewordenen Juden bestehende Gemeinde sein kann. Die von Schwegler (II. S. 304) und Reuß (II. S. 537) wieder vertheidigte Ansicht, der Brief sei an die Juden-Christen überhaupt geschrieben, ist von Köstlin (Abhandl. 1853; S. 420—427) gründlich widerlegt worden. — Die Meinung, das Juden-Christenthum der Leser sei ein ebjonitisches, d. h. „mit essäischen Elementen gesättigtes" hat Schwegler (II. S. 273—277) zu begründen versucht, und Lutterbeck (II. S. 105) hat sie theilweise adoptirt. Allein die dafür geltend gemachten Gründe sind so schwach, daß wir sie keiner Widerlegung werth erachten. Kann man überhaupt bei einem Leserkreise, dessen Anhänglichkeit an den levitischen Opfercultus so groß war, daß der Vf. in Folge derselben Abfall vom Christenthum befürchten mußte, vernünftiger Weise von Essäismus reden, da doch die Essäer bekanntlich grundsätzlich der Theilnahme am Opfercultus sich enthielten? — Daß wir die judenchristliche Gemeinde, an welche der Brief gerichtet ist, in Palästina zu suchen haben, ist von den neueren Auslegern fast allgemein anerkannt worden. Doch hat Köstlin (Abhandl. 1854; S. 366—408) die Ansicht J. E. Chr. Schmidt's (Einleitung in das N. T. I. S. 284. 293) und Wieseler's (Chronologie des apostolischen Zeitalters S. 481 ff.; Studien und Kritiken 1847. H. 4. S. 840 ff.), daß der Brief an die juden-christliche Gemeinde in Alexandrien geschrieben

*) Dies fordert Weiß in der angeführten Abhandlung (S. 310) von der biblischen Theologie.

sei, wieder ausführlich zu begründen versucht. Die früher für diese Ansicht geltend gemachten Gründe sind schon von Bleek (I. S. 42—46), Lünemann (S. 25—30) und Delitzsch (in der oben angeführten Abhandlung S. 275—281) genügend widerlegt. Wir beschränken uns daher auf die Prüfung derjenigen, welche erst Köstlin beigebracht oder eigenthümlich modificirt hat. Es sind folgende:

1) Der Vf. beweist die Erhabenheit Christi nicht erst, sondern rechnet in dieser Beziehung auf die Zustimmung seiner Leser; diese müssen daher selbst mit einer speculativen Christologie vertraut gewesen sein (a. a. O. S. 382 f.). — Allein der Vf. beweist ja die Erhabenheit Christi über die Engel ausführlich; und die Leser, wie sie in unserem Briefe characterisirt sind, erscheinen wohl als νήπιοι und νωθροὶ ταῖς ἀκοαῖς, keineswegs aber als Leute, die sich viel auf speculative Ideen einzulassen geneigt und befähigt waren. An Anknüpfungspunkten für höhere Vorstellungen von der Person des Messias fehlte es aber, wie wir zeigen werden — auch bei palästinensischen Juden-Christen nicht. —

2) Die Stelle 10, 32—34., welche auf die jerusalemische Gemeinde gar nicht passe, passe dagegen trefflich auf die juden-christliche Gemeinde in Alexandrien, sofern man sie von den von Philo berichteten, öfteren Judenverfolgungen, welche die juden-christliche Gemeinde mit betrafen, verstehe (unter den οὕτως ἀναστρεφόμενοι in 10, 33. habe man Juden zu verstehen; vgl. a. a. O. S. 395—400). — Allein nach dem ganzen Zusammenhang der Stelle kann der Vf. nur an Verfolgungen denken, welche die Leser um ihres christlichen Glaubens willen betrafen. Daß solche zur Zeit der Abfassung unseres Briefes in Alexandrien stattgefunden haben, davon wissen wir gar nichts, wogegen die Vergleichung der Stellen Act. 8, 3. 9, 2. und 26, 10 f. zeigt, daß die Schilderung jener Stelle unseres Briefes trefflich auf die Verfolgung paßt, welche die palästinensischen Juden-Christen nach dem Tode des Stephanus zu erleiden hatten. — Daß auch jerusalemische

Juden-Christen noch eine Habe zu verlieren haben konnten, bedarf keines Beweises (vgl. Röm. 15, 26.).

3) Der Vf. setze voraus, daß seine Leser, wie er selbst, der bloßen πίστις gegenüber auf die γνῶσις einen hohen Werth legten und erst diese höhere Auffassung des Christenthums als τελειότης gelten ließen (a. a. O. S. 403 f.). — Es genügt hiergegen auf 5, 11 ff. zu verweisen. —

4) Hauptsächlich aber beruft sich Köstlin darauf, daß der so ganz und durchaus nach Form und Inhalt seines Schreibens alexandrinische Bildung verrathende Vf. nach 13, 19. selbst der Gemeinde angehöre, an welche er schreibt (a. a. O. S. 404 ff. 426 ff.). — Allein aus dieser Stelle folgt keineswegs, daß der Vf. von Hause aus ein Glied dieser Gemeinde und etwa als διδάσκαλος in ihr wirksam war. Allerdings muß man auf Grund derselben nicht bloß einen vorübergehenden, kurzen Besuch (gegen Bleek I. S. 429; Lünemann z. d. St.), sondern einen länger dauernden Aufenthalt des Vf's bei den Lesern und eine hervorragende Wirksamkeit, welche er in ihrer Gemeinde geübt hatte, voraussetzen. Aber kann denn nicht ein alexandrinisch gebildeter christlicher Lehrer eine solche Wirksamkeit unter palästinensischen Juden-Christen geübt haben? — Ja selbst wenn die Köstlin'sche Auffassung von 13, 19. richtig wäre, so wäre damit noch nicht viel für seine Ansicht über die Empfänger unseres Briefes gewonnen. Denn hatten nicht auch die alexandrinischen Juden eine Synagoge in Jerusalem (Act. 6, 9.)? konnten nicht unter den hellenistischen Juden-Christen in Jerusalem auch solche sein, welche früher der Synagogen-Corporation der Alexandriner angehört hatten*)? Und wenn wir doch gestehen müssen, daß wir den Namen unseres Vf's nicht kennen, wäre es nicht wenigstens möglich, daß derselbe ein solcher der Gemeinde in Jerusalem angehöriger, und später

*) Von der in Act. 6, 9. neben der alexandrinischen genannten kyrenäischen Synagogen-Corporation wissen wir so gut als gewiß, daß manche ihrer Angehörigen Christen geworden waren; vgl. Act. 11, 19 f.

mit dem Apostel Paulus oder mit dessen Schülern in Verbindung getretener, alexandrinisch-gebildeter Lehrer war? — Indeß brauchen wir unsere Zuflucht nicht zu solchen Vermuthungen zu nehmen, da, wie gesagt, die Köstlin'sche Auffassung von 13, 19. eine irrthümliche ist. — Die ganze Ansicht, daß unser Brief an eine juden-christliche Gemeinde in Alexandrien geschrieben sei, scheitert übrigens schon an der nicht zu leugnenden großen Anhänglichkeit der Leser an den Tempelcultus (vgl. Bleek I. S. 45 ff.*). Ueberdies war die Christengemeinde in Alexandrien schwerlich eine ungemischt juden-christliche. Sie mag es anfangs gewesen sein, wie man aus dem, was die Apostelgeschichte von der Wirksamkeit Apollo's sagt, (vgl. Act. 18, 26. 28.) vielleicht folgern darf; aber bei der von Hause aus universalistischen Richtung des alexandrinischen Judenthums — kann sie es schwerlich auch nur ein Jahrzehnt lang geblieben sein. —

Die Gründe, welche Köstlin gegen die Annahme palästinensischer Leser geltend macht, sind theils schon von Andern widerlegt, theils sind sie ganz haltlos. Der von der griechischen Sprache, in welcher unser Brief geschrieben ist, hergenommene ist schon von Hug und Tholuck**) so widerlegt, daß man denselben nicht immer wieder wiederholen sollte. — Die Meinung, die jerusalemische Gemeinde habe sich zwischen den Jahren 60 und 70 nicht in einem so traurigen Zustand befinden können, da Symeon ihr Bischof gewesen sei, ist nichts weiter als eine bloße Meinung. Wie leicht konnten bald nach dem Tode des jüngeren Jacobus bei der wachsenden Feindschaft der Juden gegen die Christen auch unter dem besten Bischof solche Zustände eintreten! Daß aber die Vorsteher der Gemeinde, an welche der Vf. schreibt, wirk-

*) Daß man dabei nicht mit Wieseler an den Tempel in Leontopolis denken kann, haben schon Delitzsch (in d. angeführten Abhandl.) und Lünem. (S. 27 ff.) gezeigt. —

**) Vgl. Hug, Einleitung i. d. Schr. d. N. T. II. §. 10. Tholuck, S. 73–79 in der 2ten und S. 109—117 in der 3ten. Auflage seines Commentars. —

lich tadellos waren, zeigt 13, 17. — Das auffallende und schon von Lünemann (S. 172 Anm.) gerügte Argument, daß οἱ ἅγιοι Bezeichnung der jerusalemischen Christengemeinde sei, und daß daher 6, 10. die Leser ausdrücklich von derselben unterschieden würden, könnte man unter Hinweisung auf 13, 24. gegen Köstlin kehren! Der Einwurf endlich: die Theilnahme am Tempelcult wäre bei jerusalemischen Christen nicht zu tadeln gewesen, wird in §. 3 seine Erledigung finden. —

So setzen wir denn, unbeirrt durch die Einreden Köstlin's, mit den meisten Theologen älterer und neuerer Zeit palästinensische Leser voraus. Man könnte nun wohl auch an eine andere palästinensische Christengemeinde denken, als die jerusalemische (vgl. Act. 9, 31. 32. 36.). Aber die größte Wahrscheinlichkeit spricht unbestreitbar für die Annahme, daß der Brief zunächst an die jerusalemische Gemeinde gerichtet ist*). —

---

*) Die Ansicht Ebrard's (zu 5, 12. und S. 413 f.), daß der Brief nicht an die ganze Gemeinde, sondern an einen geschlossenen Kreis von Neophyten geschrieben sei, welche aus Angst vor der Exclusion vom Tempelcultus nahe daran gewesen, sich von dem Christenthume wieder zurückzuziehen, und deßhalb auf's Neue in Unterweisung genommen worden seien, können wir nicht für richtig und in unserem Briefe begründet halten. Die Hauptstelle, auf welche Ebrard sich beruft, 5, 12., schließt durchaus nicht aus, daß aus der Gemeinde, an welche der Brief gerichtet ist, auch Lehrer hervorgegangen waren, daß sie viele Lehrer unter sich hatte, und daß auch sonst noch manche Glieder derselben an dem Christenglauben treu festhielten und nicht νωθροί und νήπιοι genannt werden konnten. Vielmehr setzt der Brief gerade voraus, daß die Gemeinde viele treue ἡγούμενοι hatte (13, 17. 24.), und daß sich unter den Lesern auch manche fanden, welche ihre schwachen Brüder im Glauben stärken und vor dem Abfall bewahren konnten (vgl. z. B. 12, 12 f. 10, 24.). Ebenso wenig schließt jene Stelle aus, daß unter den Lesern einzelne, erst vor Kurzem gläubig Gewordene sich befinden konnten, auf welche das ὀφειλ. εἶναι διδ. διὰ τὸν χρόνον nicht anwendbar war. Denn der Vf. faßt eben nur den Gemeindebestand im Ganzen und Großen, wie er zu seiner Zeit war, in's

In Betreff der Abfassungszeit halten wir es mit fast allen Auslegern für unzweifelhaft, daß unser Brief einige Jahre vor der Zerstörung Jerusalems und zwar noch vor dem Ausbruch des jüdischen Krieges geschrieben ist. Die Ansicht Schwegler's (II. S. 309) Baur's und Planck's (a. a. O. S. 450), denen sich auffallenderweise der sonst so besonnene Schmid (II. S. 61) anschließt, daß der Brief nach der Zerstörung Jerusalems (nach Schwegler am Schlusse des ersten Jahrhunderts) geschrieben sei, ist schon durch die Bemerkung Ritschl's (1te Aufl. S. 264. Anm.) „daß der Argumentation des Briefes jeder Nerv fehlen und derselbe nur ein dialektisches Exercitium sein würde, wenn er nach dem Aufhören des levitischen Cultus geschrieben wäre" genügend widerlegt. — Die nähere Zeitbestimmung, welche zwischen den Jahren 62 bis 67 schwankt*), hat für unsern Zweck kein Interesse. Das Gleiche gilt auch von der Bestimmung des Absendungsortes. Am wahrscheinlichsten ist uns, daß der Brief zwischen 64 und 66 in Italien, jedoch wahrscheinlich nicht in Rom geschrieben ist**). —

Auge. Daß aber die große Mehrzahl der Glieder einer Gemeinde, welche früher so schöne Beweise ihres Glaubens gegeben hatte, wie sie 6, 10. und 10, 32 ff. erwähnt sind, wohl in der Folge so weit zurückkommen konnte, wie es in unserem Briefe vorausgesetzt ist, zeigt das Beispiel der galatischen Gemeinden (vgl. Gal. 1, 6. 3, 2. 4, 19. 5, 7.); und daß gerade die jerusalemische Gemeinde nach dem Tode des Jacobus leicht in einen so traurigen Zustand herabsinken konnte, bezeugt das, was wir aus dem Munde ihres Vorstehers, des Jacobus, etwa 6 oder 7 Jahre vor Abfassung unseres Briefes über sie hören (Act. 21, 20.). Vgl. auch Lünem. S. 25. Anm. und zu 5, 12. —

*) Ebrard: Ende des Jahrs 62; Lutterbeck (II. S. 102 f. vgl. S. 130): Frühsommer 63; De Wette: 62 oder 63—67; Tholuck: ungefähr 64; Wieseler (a. a. O. S. 518): Frühjahr bis Juli 64; Bleek und Lünem.: 65—67. —

**) Daß 13, 24. nicht, wie Bleek und Lünem. meinen, gegen die Abfassung in Italien spricht, hat Tholuck z. d. St. gezeigt. Einen Ort in Italien betrachten als Absendungsort Ebrard (zu 13, 24.), Lutterb. (II. S. 102 f.), Wieseler (S. 518), Tholuck (S. 120), Köstlin (Abhandl. 1854. S. 387). — Schwegler (II. S. 295 ff.) dagegen will beweisen, daß der Brief in Kleinasien geschrieben sein müsse, und Bleek (I. S. 436) denkt an Korinth oder Ephesus. —

§. 3.

Veranlassung, Zweck und Gedankengang des Briefes.

Es waren die Zustände der jerusalemischen Gemeinde, welche den Verfasser veranlaßten unsern Brief zu schreiben. Aus den Act. 21, 20. berichteten Worten des Jacobus und der Aeltesten dieser Gemeinde erfahren wir, daß sie aus vielen Myriaden gläubig gewordener Juden bestand, und daß diese alle Gesetzeseiferer waren. Der Rath, welchen Jacobus dem Apostel Paulus gibt, läßt uns schließen, daß sich ihr Gesetzeseifer besonders auch auf die durch das Gesetz vorgeschriebenen gottesdienstlichen Gebräuche bezog. Es kann uns daher nicht auffallend sein, daß die Leser unseres Briefes, wie in diesem offenbar vorausgesetzt ist, nicht nur fortwährend an dem Tempelcultus Theil nahmen (was ja auch die Apostel thaten), sondern auch eben so sehr als die ungläubigen Juden von dem levitischen Priesterthume und den gesetzlichen Opfern die Vermittlung der Sündenvergebung erwarteten. Es hatte dies theilweise in ihrer zähen Anhänglichkeit an das Alte, von den Vätern Ueberkommene seinen Grund; theilweise in ihrem Haften an dem Aeußerlichen und in die Augen Fallenden und in der Unfähigkeit in lebendigem Glauben an das Unsichtbare sich zu halten. Aber auch die zu Grund liegenden religiösen Motive dürfen wir nicht verkennen. Von der Heiligkeit und Unantastbarkeit des mosaischen Gesetzes waren diese Juden-Christen fest überzeugt; das Aufgeben irgend einer Satzung und namentlich der so wichtigen gottesdienstlichen Gebote war in ihren Augen eine frevelhafte Geringachtung des Gesetzes und des Gesetzgebers. — Sodann fühlten sie offenbar ein Bedürfniß nach Sündensühnung; aus Mangel an Erkenntniß der christlichen Wahrheit glaubten sie aber, daß dieses religiöse Grundbedürfniß durch nichts Anderes befriedigt werden könne, als durch die altteſt. Opfer; hatte doch Gott dieselben gerade zu diesem Zwecke eingesetzt! Auch konnten sie bei ihrer Ansicht von dem Verhältniß des Christenthums zu dem Judenthum, nach

welcher das erſtere nichts weſentlich Neues war, und Nichts ändern oder aufheben konnte, ſondern nur die Erfüllung einiger Verheißungen brachte, gar nicht darauf kommen, die Sündenſühnung in etwas Anderem zu ſuchen, als in den altteſt. Opfern. „Der unermeßliche Gedanke, daß die ganze Schuldenlaſt der Menſchheit in dem einzigen Opfer Jeſu Chriſti getilgt iſt“ konnte bei ihnen nicht nur „ſeine Conſequenzen noch nicht frei und ungehemmt entwickeln“ *), ſondern er mußte ihnen noch ganz fremd ſein. Und ebenſo wenig konnten ſie etwas von dem Mittleramte Chriſti ahnen, da ja in den levitiſchen Prieſtern ſchon die von Gott beſtellten Mittler zwiſchen ihm und den Menſchen vorhanden waren. Dieſer Mangel an chriſtlicher Wahrheitserkenntniß war auf der einen Seite ein Grund ihres Feſthaltens an dem levitiſchen Prieſterthum und Opferdienſte; und auf der andern Seite hatte dies Feſthalten wieder zur Folge, daß ihnen die Erkenntniß der Bedeutung und Kraft des Opfers Chriſti und ſeines Mittleramtes immer mehr verſchloſſen und immer ferner gerückt wurde. —

Eine unmittelbare Folge davon war, daß ſie an dem Kreuzestode Chriſti, deſſen Bedeutung ſie nicht erkannten, Anſtoß nehmen mußten. Was ſollte der Zweck dieſer tiefen Erniedrigung des Meſſias, der Zweck ſeines Leidens und beſonders ſeines ſo ſchmachvollen Todes ſein, wenn doch die Sündenſühnung in anderer Weiſe vollzogen wurde? So lange die Erwartung einer ganz nahe bevorſtehenden glorreichen Wiederkunft des Auferſtandenen in den judaiſirenden Juden-Chriſten noch lebendig war, trat die tiefe Erniedrigung Chriſti dieſer ſeiner bevorſtehenden herrlichen Erſcheinung gegenüber in den Schatten. War und blieb auch der Kreuzestod des Meſſias der großen Mehrheit der jeruſalemiſchen Gemeinde etwas Unbegreifliches, ſo verhütete doch jene Erwartung, daß ſie ſich an demſelben ärgerten. Jetzt aber hatte dieſes Be-

*) J. Müller: Die evangeliſche Union, ihr Weſen und göttliches Recht. S. 75 f.

wahrungsmittel seine Kraft verloren. Eine Reihe von Jahren war hingegangen, und immer war Christus noch nicht wiedergekommen. Da wurde jene Erwartung immer schwächer und unlebendiger; das Auge der jerusalemischen Juden-Christen war nicht mehr so anhaltend auf die künftige Offenbarung der Herrlichkeit Christi gerichtet; sie waren des Wartens müde geworden, und ihre Hoffnung war durch Zweifel gelähmt. Damit trat aber auch die Schmach des Kreuzestodes Christi in den Vordergrund ihres Bewußtseins, und der alte Anstoß an demselben stellte sich bei ihnen in verstärkter Kraft wieder ein, so daß sie selbst in dem Glauben daran, daß Jesus von Nazareth der verheißene Messias sei, wankend wurden*). —

Nun traten auch noch Verfolgungen ein, welche sie von Seiten ihrer Volksgenossen um ihres christlichen Glaubens willen zu erdulden hatten (vgl. 12,4 ff.); zwar waren es keine blutigen Verfolgungen; ebensowenig bestanden dieselben darin, daß das Synedrium den großen Bann über die Christen aussprach, und ihnen dadurch den Zutritt zu den Vorhöfen des Tempels und die Betheiligung am Tempelgottesdienste verwehrte, oder gar den christlichen Cultus ausdrücklich untersagte und die Verweisung der Christen aus Jerusalem aussprach**). Doch war es gewiß eine natürliche Folge der wachsenden Feindseligkeit der Juden gegen die Christen, daß diese bei ihrer Theilnahme am Tempelcultus mancherlei zu erdulden hatten, daß ihre besonderen gottesdienstlichen Versammlungen nicht mehr so ungestört blieben, wie bisher, und daß der Besuch derselben öfters gefahrbringend sein konnte. Jedenfalls waren die Verfolgungen der Art, daß die Hebräer sie bei dem beklagenswerthen Zu-

*) Vgl. Bleek. II. S. 286 ff.

**) Diese Ansicht hat Thiersch: de epistola ad Hebraeos commentatio historica. Marburg, 1848, und etwas modificirt a. d. früher a. O. S. 188—197 zu begründen versucht, und auf Grund derselben unsern Brief als ein Trostschreiben betrachtet. Vgl. dagegen Delitzsch in d. a. Abhandl. und Lünem. S. 31. —

ſtand ihres inneren Chriſtenlebens nicht mit derſelben ſtandhaften, glaubensmuthigen Geduld ertragen konnten, mit welcher ſie in früherer, beſſerer Zeit größere Leidenskämpfe ſiegreich beſtanden hatten (vgl. 10, 32 ff.). —

So kam es, daß bei der großen Mehrheit der judenchriſtlichen Gemeinde in Jeruſalem eine ſehr bedenkliche Neigung zum Abfall vom Chriſtenthume und zur völligen Rückkehr zu dem Judenthume ſich einſtellte. —

Dieſer traurige Zuſtand der Muttergemeinde des Judenchriſtenthums, auf welche Aller Augen gerichtet waren, veranlaßte den Vf., unſern Brief an dieſelbe zu richten. Sein Hauptzweck war, die drohende Gefahr abzuwenden, d. h. die Leſer vor dem Rückfall in das Judenthum zu bewahren. Um dieſen Zweck zu erreichen, waren, wie ſich aus dem vorhin Geſagten ergibt, mancherlei Aufgaben zu löſen. Bloße Ermahnungen, Warnungen und Drohungen konnten nicht zum Ziele führen. Vielmehr mußte es ſich der Vf. vor Allem angelegen ſein laſſen, die mangelhafte Erkenntniß der Leſer über das Verhältniß des Chriſtenthums zu dem Judenthume zu berichtigen. So lange ſie noch jene geringe Vorſtellung von dem neuen Bunde hatten, war auf Beſſerung der Gemeindezuſtände nicht zu hoffen.

Der neue Bund mußte ihnen in ſeiner Erhabenheit vor die Augen geſtellt werden; ſie mußten davon überzeugt werden, daß derſelbe nicht blos Einiges zum alten Bunde hinzugefügt habe, ſondern daß er ein wirklich neuer, ſelbſtändig neben dem alten ſtehender und über dieſen hocherhabener, vorzüglicherer Bund Gottes mit den Menſchen ſei. Aber auch den Zuſammenhang des alten und des neuen Bundes mußte der Vf. nachweiſen, und namentlich zeigen, daß der alte Bund über ſich ſelbſt hinausweiſe, daß es alſo keine Geringachtung des göttlichen Geſetzes ſei, wenn die Chriſten ſich von den Inſtitutionen des alten Bundes losſagten, daß vielmehr der alte Bund unbeſchadet ſeines göttlichen Urſprungs dem neuen weichen müſſe. — Ferner mußte er es als eine höchſt wichtige Aufgabe anſehen, die Leſer davon zu überzeugen, daß

der alte Bund in seinem Opfer- und Priesterinstitut nichts vor dem neuen voraus habe, und daß das Verlangen nach einer Sündensühnung in dem letzteren in viel höherer und vollkommener Weise befriedigt werde, indem Christus als der neutest. Hohepriester durch sein ein und für allemal dargebrachtes Sühnopfer das wirklich geleistet habe, und noch fortwährend leiste, was die levitischen Priester durch ihre zahlreichen Opfer nimmermehr leisten könnten. Er mußte zu diesem Zwecke den Blick der Leser von dem Sichtbaren und Irdischen hinweg auf das Unsichtbare und Himmlische hinlenken.

Es handelte sich hierbei nicht eigentlich um einen Kampf gegen Werkgerechtigkeit. Gewiß waren die Hebräer von dieser nicht frei; aber es war doch wenigstens ein Gefühl davon, daß sie der Sündenvergebung bedurften, in ihnen vorhanden; und wenn es auch diesem Gefühl an der rechten Lebendigkeit und Energie fehlte, so lag doch der Grund der drohenden Gefahr zunächst in etwas Anderem. Der Hauptirrthum der Hebräer betraf weniger die Lehre von dem subjectiven Rechtfertigungsmittel (Glauben oder Werke), als die Lehre von dem objectiven Grund der Sündenvergebung und Rechtfertigung. Ob man diesen in den altteſt. Opfern oder in dem Werke Christi zu suchen habe, darum handelte es sich hauptsächlich. Es wäre daher in diesem Falle nicht einmal gerathen gewesen, auf jene zwischen dem Apostel Paulus und den Judaisten streitige Lehre näher einzugehen. Auch war zu erwarten, daß die Leser, wenn sie die ihnen in unserem Briefe dargebotene Belehrung über das Verhältniß des alten und des neuen Bundes und namentlich über die Wirkungslosigkeit der altteſt. Opfer und über das Hohepriesterthum und das Opfer Christi völlig erfaßten, von ihrer Werkgerechtigkeit geheilt würden *). —

*) Uebrigens stimmt das oben Bemerkte sehr gut zu der Annahme jerusalemischer Leser; denn die außerhalb Palästina's wohnenden Juden-Christen legten, gerade weil sie selten am Tempelcultus Antheil nehmen

Mit dem Nachweis, daß der Kreuzestod Christi ein wesentliches Moment des vollkommenen und ewig gültigen Opfers war, welches der neutest. Hohepriester zur Erwirkung der Sündenvergebung dargebracht hat, hatte der Vf. den Anstoß der Leser an demselben schon theilweise gehoben; er thut dies aber auch noch auf anderem Wege, indem er nämlich zeigt, daß die tiefe Erniedrigung, und besonders das Leiden und Sterben Christi seine Erhabenheit nicht zweifelhaft machen könne, da es für ihn selbst der ihm von Gott verordnete Weg zu seiner Herrlichkeit gewesen sei. — Endlich mußte der Vf. es sich auch angelegen sein lassen die Hoffnung der Leser neu zu beleben, und sie zu treuem, geduldigem Ausharren bis an's Ende zu ermuntern. — Die Absicht sie in ihren Trübsalen zu trösten hat er zwar auch; aber der Trost ist in seinem Briefe der Belehrung und Ermahnung durchaus untergeordnet, was auch dem oben geschilderten Zustand der Gemeinde allein entsprechend ist. —

So war der Vf. bemüht dadurch, daß er die verschiedenen Quellen der Neigung zum Rückfall in das Judenthum zu verstopfen suchte, seinen Hauptzweck zu erreichen und seinen Ermahnungen und Warnungen Eingang zu verschaffen. Sehen wir nun, wie er seine verschiedenen Aufgaben gelöst

---

konnten, auf die Beschneidung, die Sabbathfeier, die Beobachtung der Speisegesetze und andere, den Tempelcultus *nicht* betreffende Cärimonialgesetze ein noch größeres Gewicht, als die jerusalemischen; jenen lag also die eigentliche *Werkgerechtigkeit* viel näher, als diesen. — Man braucht deßhalb das Stillschweigen des Vf's über die angegebenen Punkte nicht mit *Delitzsch* aus einer zarten Rücksicht auf die Urgemeinde, aber auch nicht mit *Köstlin* (Abhdl. 1854. S. 380) *daraus* zu erklären, daß der Vf. bei seinen Lesern das Festhalten an der Sitte der Beschneidung und der Sabbathfeier ganz unverfänglich fand. Zwar ist dies ganz richtig, aber *nur unter der Voraussetzung*, daß die Leser darin nicht ihre Rechtfertigung suchten; und in diesem Fall hätte auch der Apostel Paulus das Festhalten jüdischer Gebräuche an den Hebräern nicht getadelt. — Daß übrigens das oben erwähnte Stillschweigen *auch in der Geistesrichtung des Vf's* seinen Grund hat, werden wir am gehörigen Orte nachweisen. —

hat, indem wir einen Blick auf den Gedankengang unſeres Briefes werfen. —

Drei Umſtände machen es unmöglich den Hebrbrief in beſtimmte, genau gegen einander abgegränzte Theile zu zerlegen. Erſtlich ſind in die dogmatiſchen Ausführungen überall Ermahnungen an die Leſer eingeflochten; dieſe ruhen zwar gewöhnlich auf dem Grunde der vorangehenden lehrhaften Erörterungen, können aber doch nicht füglich als einen Theil mit denſelben bildend betrachtet und behandelt werden; denn ſie ſchließen theilweiſe ſelbſt wieder dogmatiſche Belehrungen, welche andere Gegenſtände betreffen, in ſich, und theilweiſe könnten ſie ebenſo gut zu dem folgenden als zu dem vorangehenden dogmatiſchen Theile gerechnet werden. — Sodann gränzt der Vf. ſelbſt die einzelnen Theile ſeines Briefes nicht ſcharf gegen einander ab, ſondern leitet, wenn er einen Gegenſtand genügend erörtert hat, den Leſer faſt unmerklich zur Betrachtung eines andern hinüber. — Und endlich ſind einzelne Ausführungen über den Grundgedanken, die Erhabenheit des neuen Bundes über den alten, in faſt alle dogmatiſchen Erörterungen hineingeflochten. — Wir müſſen aus dieſen Gründen auf eine Zerlegung des ganzen Briefes in beſtimmte Abſchnitte verzichten, und uns mit einer Angabe des vom Vf. eingeſchlagenen Gedankengangs begnügen. Doch fällt das in die Augen, daß Cap. 1, 1. — 3, 6. von der Erhabenheit der Perſon Chriſti, des Vermittlers der neuteſt. Gottes-Offenbarung über die Vermittler der altteſt. Offenbarung, Cap. 4, 14. — 5, 10. und Cap. 7 von der hoheprieſterlichen Würde Chriſti und von ſeiner Erhabenheit über die altteſt. Prieſter und Hoheprieſter, Cap. 8, 1. — 10, 18. von der Vorzüglichkeit ſeiner λειτουργία vor der der letzteren, und von Cap. 10, 19. an faſt nur noch von den ſubjectiven Bedingungen des Heilsbeſitzes die Rede iſt. —

Der Brief beginnt mit einer Gegenüberſtellung der alt- und der neuteſt. Offenbarung Gottes und mit einer Schilderung der Erhabenheit des neuteſt. Offenbarungs-Mittlers

(1, 1—4.); hierdurch will der Vf. eine Vergleichung zwischen diesem und den altteſt. Offenbarungs-Mittlern einleiten; diese Vergleichung ſtellt er an um die Leſer ſogleich von der Wahrheit des durch den ganzen Brief ſich hindurchziehenden Grundgedankens, daß nämlich der neue Bund weit vorzüglicher und erhabener ſei, als der alte, zu überzeugen. V. 4 leitet zu der erſten dieſer Vergleichungen, der mit den übermenſchlichen Vermittlern der altteſt. Gottes-Offenbarung, mit den Engeln, über; dieſer Vers enthält nämlich ſchon den Satz, deſſen beide Glieder in den folgenden vv. 5—13 bewieſen werden. — Auf dieſen Nachweis gründet der Vf. alsbald die Ermahnung, auf das gehörte neuteſt. Wort zu achten, und ſtützt dieſelbe durch die Hinweiſung darauf, daß die Geringachtung dieſes Wortes noch viel ſicherer geſtraft werden müſſe, als die Geringachtung des durch die Engel vermittelten Gotteswortes, da Gott nicht den Engeln, ſondern dem Sohne „die zukünftige Welt“ unterthan gemacht habe (2, 1—5.). Ein gegen den zuletzt (v. 5.) ausgeſprochenen Gedanken ſich erhebendes Bedenken, daß es nämlich ſchwer glaublich ſei, daß nicht mehr die Engel, ſondern der während ſeines Lebens ſo tief unter den Engeln ſtehende, dem Leiden und dem ſchmachvollſten Tode unterworfene Jeſus in der zukünftigen Welt die Herrſchaft übe, widerlegt der Vf. durch eine altteſt. Weiſſagung und durch den Nachweis der Nothwendigkeit des Leidens und Sterbens Chriſti und der Bedeutung deſſelben für Chriſtum ſelbſt und für das Volk Gottes (2, 6—18.). — Durch eine auf die beiden vorigen Capitel gegründete Ermahnung knüpft der Vf. dann den Nachweis der Erhabenheit Chriſti über den größten menſchlichen Vermittler der altteſt. Gottesoffenbarung, über Moſes, an (3, 1—6.). — Hier am Ende der Entwicklung des erſten Hauptgedankens angelangt, nimmt er von dem zuletzt (3, 6.) ausgeſprochenen Gedanken, daß zum Hauſe Gottes nur die gehören, welche die freudige Zuverſicht und den Ruhm der Hoffnung ſich bewahren, Veranlaſſung eine längere Ermahnungsrede an die Leſer zu richten. Sie beſteht in der

Auslegung und Anwendung der Stelle Pſ. 95, 7—11, ſchließt aber auch eine dogmatiſche Ausführung über die in dieſem Pſalmworte erwähnte „Ruhe Gottes" in ſich, und wird zuletzt in einer andern durch dieſe dogmatiſche Ausführung herbeigeführten Form wiederholt (4, 11.), und durch die Hinweiſung auf die richtende und ſtrafende Kraft des Wortes Gottes und auf die Allwiſſenheit Gottes ſelbſt begründet (3, 7. — 4, 13.). —

An jene Ermahnung knüpft ſich die damit unmittelbar gegebene, weitere Ermahnung am Bekenntniſſe der neuteſt. Wahrheit feſtzuhalten, und mit freudiger Zuverſicht dem Throne der Gnade zu nahen, an (4, 14—16.). Der Vf. ſtützt dieſelbe aber auch durch einen Rückblick auf das, was er früher in der Kürze über das Hoheprieſterthum Chriſti (2, 17 f. — 3. 1.) und über die Erhabenheit ſeiner Perſon (Cap. 1. 2, 5—9. 3, 1—6.) geſagt hatte *); und ſo bildet dieſe Ermahnung zugleich den Uebergang zu der nun folgenden ausführlichen Erörterung über das Hoheprieſterthum Chriſti. —

In dieſer weist denn der Vf. zuerſt nach, daß er guten Grund habe **) von einem Hoheprieſterthum Chriſti zu reden, da die beiden zur Uebernahme des Hoheprieſteramtes weſentlichen Erforderniſſe bei ihm vorhanden ſeien (5, 1—10.). Hierbei hatte der Vf. das Wort des Pſ. 110, nach welchem der Meſſias ein Prieſter nach der Weiſe Melchiſedeks ſein ſollte, benützt; und gerade auf Grund dieſes Pſalmwortes wollte er die Erhabenheit Chriſti, des neuteſt. Hoheprieſters, über die levitiſchen Prieſter und Hoheprieſter nachweiſen. Aber ſchon im Begriff dies zu thun, ſchiebt er im Hinblick auf den traurigen Zuſtand der Leſer eine zweite längere Ermahnungsrede ein, nach welcher er mittelſt einer ebenſo geſchickten als ungeſucht ſich darbietenden Wendung zu dem in

*) Das οὖν gehört alſo zu der Ermahnung und zu ihrer Motivirung. Vgl. Hofmann. II. S. 44. —

**) Hofmann und Delitzſch beziehen das γάρ in 5, 1. nur auf 4, 16.; aber der Inhalt von 5, 1—10. zeigt, daß es ſich auf 4, 14—16. bezieht, und daß der Vf. beſonders 4, 14. 15. im Sinne hat.

5, 11. verlaſſenen Gegenſtande ſeiner Erörterung wieder zurücklenkt (5, 11. — 6, 20.). —

Nun beweist er nämlich theils aus den angegebenen Pſalmworten, theils durch die Erinnerung an zwei Eigenſchaften, welche Chriſtum vor allen Menſchen auszeichnen, die Erhabenheit des neuteſt. Hoheprieſters, der der Prieſter nach der Weiſe Melchiſedeks iſt, über die altteſt. Prieſter und Hoheprieſter; zugleich zieht er einige Folgerungen in Beziehung auf die Aufhebung des altteſt. Prieſterthums, die Umgeſtaltung des Geſetzes und die Vorzüglichkeit des neuen Bundes vor dem alten (Cap. 7).

Sodann geht er dazu über, die Vorzüglichkeit der Amtsverrichtungen Chriſti vor denen der levitiſchen Hoheprieſter zu erörtern; was jene vor dieſen auszeichnet, iſt zunächſt das, daß ſie nicht in dem abbildlichen Heiligthume, ſondern im Himmel ſelbſt von Chriſto vollzogen werden, ſodann daß ihr Character dem Character des neuen Bundes entſpricht, welcher auf beſſere Verheißungen gegründet iſt, als der alte Bund. — Als Beleg für die Mangelhaftigkeit des alten Bundes und den vorzüglichern Character des neuen führt der Vf. die Stelle Jer. 31, 31—34. an, und folgert aus derſelben, daß der alte Bund dem neuen weichen müſſe, ſo daß er alſo auch in dieſer Erörterung wieder auf den Grundgedanken ſeines Briefes zurückkommt (Cap. 8). — Hiermit war die Vorzüglichkeit der λειτουργία Chriſti vor der der altteſt. Hoheprieſter erſt im Allgemeinen erwieſen; nun aber vergleicht der Vf. beide näher mit einander. Er ſchildert die Amtswirkſamkeit der altteſt. Hoheprieſter als eine unvollkommene und ihren Zweck nicht erreichende (9, 1—10.) und ſtellt derſelben das ein und für allemal vollbrachte, vollkommene und ewig wirkungskräftige hoheprieſterliche Werk Chriſti gegenüber (9, 11—14.). Nur ſofern Chriſtus dieſes vollkommene hoheprieſterliche Werk vollbracht und das wahre Opfer dargebracht hat, konnte er der Mittler des neuen Bundes ſein; denn ſein Tod war nothwendig, wenn die neuteſt. Verheißungen in Kraft treten ſollten; ebenſo mußte ja auch der alte Bund durch ein Bundesopfer eingeweiht werden

(9, 15—22.). Wenn hierzu Thieropfer erforderlich waren, so mußte Christus, der nicht in das irdische Heiligthum, sondern in den Himmel selbst einging, ein besseres Opfer darbringen (9, 23 f.). Daß er dieses Opfer wiederhole, wie die altteſt. Hoheprieſter ihre Opfer wiederholen müſſen, iſt ganz undenkbar (9, 25—28.); es bedarf aber auch wegen der Allgenugſamkeit dieſes ein und für allemal dargebrachten Opfers keiner wiederholten Opferdarbringung, und aus demſelben Grunde ſind auch alle andern Sühnopfer überflüſſig geworden (10, 1—18.). —

Nachdem der Vf. ſo den dogmatiſchen Grund zu ſeinen Ermahnungen an die Leſer vollends gelegt hat, wendet er ſich in einer längeren paränetiſchen Anſprache an dieſelben. Er ermahnt ſie, ihr Chriſtenvorrecht zu Gott zu nahen zu gebrauchen, am Bekenntniß der Hoffnung feſtzuhalten, einander zu allem Guten zu vermahnen, und die Chriſtenverſammlungen nicht zu verlaſſen (10, 19—25.). Er hält ihnen dann mit großem Ernſte die ſchweren Folgen des Abfalls von Chriſto vor (10, 26—31.), erinnert ſie an ihren in früheren Verfolgungen bewieſenen Glaubensmuth und ermahnt ſie auch jetzt ihre freudige Zuverſicht feſtzuhalten und ſich ſtandhaft zu beweiſen, damit ſie bei dem nahe bevorſtehenden Kommen Chriſti zum Gericht als Gläubige der Erfüllung der Verheißungen theilhaftig würden (10, 32—39.). — Um ſie dazu zu ermuntern, ſtellt er ihnen nach einer Begriffsbeſtimmung des Glaubens eine ganze Reihe von Glaubensvorbildern aus der Zahl der altteſt. Frommen vor Augen (Cap. 11), ermahnt ſie nach dem Vorbild dieſer Glaubenszeugen und im Hinblick auf das höchſte Glaubensvorbild, welches ſie an Chriſto ſelbſt hätten, in Standhaftigkeit den ihnen verordneten Kampf zu beſtehen (12, 1—3.), zumal da derſelbe noch kein blutiger Kampf ſei, und da ſie den Troſt hätten, daß die Züchtigungen, mit welchen Gott ſie heimſuche, nur ein Beweis ihrer Kindſchaft und der Vaterliebe Gottes ſeien, welcher ſie durch Leiden erziehen und zur Heiligkeit führen wolle (12, 4—11.). Darum ſollten ſie ſich

ermannen, nach Frieden und nach der Heiligung trachten und vor Allem einer den andern vor dem ansteckenden und des christlichen Heiles beraubenden Abfalle zu bewahren suchen (12, 12—17.). Die letztere Ermahnung begründet der Vf. wieder durch eine Gegenüberstellung des alten und des viel besseren neuen Bundes (12, 18—24.); und schließt dann mit der Ermahnung, die Leser sollten sich vor Abkehr von der neutest. Offenbarung Gottes hüten, dagegen für die Theilnahme an dem ewigen Reiche Christi Gott dankbar sein und ihm mit Scheu und Ehrfurcht dienen (12, 25—29.). —

Cap. 13 enthält noch einzelne meist nicht näher zusammenhängende Ermahnungen (v. 1—8. 17.); sodann eine Warnung vor fremdartigen Lehren, eine daran sich anschließende Nachweisung, daß wer noch an den altt. Gottesdienst sich halte, nach den diesem geltenden Satzungen keinen Theil an Christo habe, und die darauf gegründete Ermahnung, aus dem Verbande der altt. Gemeinde herauszutreten und statt der Thieropfer die neutest. Opfer des Lobes und der Wohlthätigkeit darzubringen (v. 9—16); endlich eine Aufforderung zur Fürbitte für den Vf., einen Segenswunsch mit angehängter Doxologie, eine Bitte um freundliche Aufnahme des Briefes, eine Mittheilung über das Schicksal des Timotheus und über den Entschluß des Vfs, die Empfänger des Briefes bald zu besuchen, die Bitte um Ausrichtung und die Bestellung aufgetragener Grüße und zuletzt den Schlußsegenswunsch. *)

§. 4.

Die Grundanschauung und die Gliederung des Lehrbegriffs.

Es fragt sich nun, in welcher Weise wir den in unserem Briefe enthaltenen Lehrstoff einzutheilen und anzuordnen haben. Daß es sehr verkehrt wäre, wenn wir die einzelnen Lehren in das Fachwerk des kirchlichen oder irgend eines modernen

*) Der Gedankengang der wichtigsten Capitel unseres Briefes, der hier nur angedeutet werden konnte, wird später näher aufgezeigt werden. —

dogmatiſchen Syſtems einregiſtriren wollten, verſteht ſich von ſelbſt. Schon in der Eintheilung und Anordnung des Lehrſtoffs muß die Eigenthümlichkeit unſeres Lehrbegriffs erkennbar ſein, d. h. die Ordnung, in welcher wir die von dem Vf. behandelten Hauptſtücke der chriſtlichen Lehre in unſerer Darſtellung auf einander folgen laſſen, darf keine willkürliche, ſondern muß die in der Gliederung des Lehrorganismus objectiv gegebene ſein. —

Um dieſe Gliederung unſeres Lehrbegriffs darlegen zu können, müſſen wir hier in der Kürze die religiöſe Grundanſchauung unſeres Vfs in ihren allgemeinſten Umriſſen ſkizziren; wir können jedoch den Beweis für die Richtigkeit unſerer Zeichnung an dieſer Stelle noch nicht führen, da wir ſonſt der Darſtellung ſelbſt vorgreifen müßten. Die religiöſe Grundanſchauung des Vfs wurzelt in der altteſt. Idee des Bundes zwiſchen Gott und dem von ihm erwählten Volke. Sowohl den Moſaismus, als das Chriſtenthum ſtellt er unter den Geſichtspunkt dieſer Idee, betrachtet ſie alſo als zwei von Gott aufgerichtete Bündniſſe. Auch in anderen neuteſt. Schriften finden wir bekanntlich dieſe Betrachtungsweiſe. Aber in keinem anderen neuteſt. Lehrbegriffe hat dieſelbe eine ſo fundamentale, umfaſſende und alle einzelnen Lehranſchauungen beherrſchende und beſtimmende Bedeutung, wie dieß in dem unſrigen der Fall iſt. — Doch haben wir erſt eine noch ganz unbeſtimmte Vorſtellung von der Grundanſchauung des Vfs, wenn wir wiſſen: das Chriſtenthum iſt in ſeinen Augen ein zweiter von Gott aufgerichteter Bund. Wir müſſen näher zuſehen, welche Vorſtellung er mit dem Begriff eines Bundes zwiſchen Gott und dem von ihm erwählten Volke verbindet. — Der Zweck, welchen Gott bei der Aufrichtung des Bundes vor Augen hat, iſt die Erfüllung des Wortes: „ich werde ihr Gott und ſie werden mein Volk ſein.“ Das letzte Ziel (τέλος), zu welchem das in den Bund Gottes aufgenommene Volk gelangen ſoll, iſt hiernach das Leben in der unmittelbarſten und vollkommenſten Gemeinſchaft mit Gott. Der Beginn eines ſolchen Lebens iſt

die Vollendung (τελείωσις) des Bundesvolks und jedes einzelnen Bundesgliedes. — Die Erreichung dieses Zieles muß natürlich zuerst und hauptsächlich Gottes eigenes Werk sein; doch ist sie auch durch das Verhalten des Bundesvolks bedingt. — Das Thun Gottes ist nun ein zweifaches; es besteht nämlich in einer Offenbarung und in der Errichtung einer Versöhnungsanstalt. Mit der Offenbarung beginnt die Thätigkeit Gottes; in derselben macht Gott dem von ihm erwählten Volke die Gnadenabsichten kund, welche er durch die Bundschließung an demselben verwirklichen will. Dies geschieht in von ihm gegebenen Verheißungen. Diese Verheißungen sind also als Ausdruck der göttlichen Gnadenabsichten die Grundlage des errichteten Bündnisses. Aber auch die Forderungen, in deren Erfüllung das die Erreichung des Zieles bedingende, rechte Verhalten des Bundesvolkes besteht, thut Gott diesem in seiner Offenbarung kund. — Nun ist aber das von Gott erwählte Volk ein sündiges Volk; und Sünder können unmöglich mit dem heiligen Gott in Gemeinschaft treten, bevor sie durch Sühnung ihrer Sünden Vergebung erlangt haben. Ohne eine Sühnungs- und Versöhnungsanstalt kann also das erwählte Volk weder das ihm in Aussicht gestellte Ziel erreichen (zur τελείωσις gelangen) noch überhaupt in einen Bund mit Gott eintreten. Ohne eine solche von Gott getroffene Veranstaltung würde ihm die Offenbarung nichts nützen; die ihm gegebenen Verheißungen könnten nicht in Kraft treten; es bliebe durch seine Sünden von Gott geschieden. Darum sind in den Augen des Vf's die zur Erlangung der Sündenvergebung getroffenen Veranstaltungen Gottes die große Hauptsache, von welcher der Character des ganzen Bundes abhängt; nach ihrer Vollkommenheit oder Unvollkommenheit bemißt sich die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit des ganzen Bundes; denn von ihrer Beschaffenheit und Wirkungskräftigkeit hängt es hauptsächlich ab, ob der letzte Zweck der Bundesschließung wirklich erreicht wird und erreicht werden kann, oder nicht. — Zur Sünden-

ſühnung iſt aber ein Prieſter, der das ſündige Volk vor Gott vertreten kann, und ein Opfer, welches von ihm für die Sünden des Volkes Gott dargebracht wird, erforderlich. Die Sühnungs- und Verſöhnungsanſtalt beſteht alſo aus einem Prieſter- und aus einem Opferinſtitut. Dies Prieſter- und Opferinſtitut muß nach dem Bisherigen in der Vorſtellung, welche unſer Vf. von einem Bunde Gottes mit dem erwählten Volke hat, die hervorragendſte Stellung einnehmen; und die Lehre von dem neuteſt. Prieſter- und Opferinſtitut bildet daher den Mittel- und Höhepunkt ſeines ganzen Lehrbegriffs. — Gerade dieſe centrale Stellung, welche die aus Prieſterthum und Opferinſtitut beſtehende Verſöhnungsanſtalt in der Vorſtellung des Vf's von dem Bunde Gottes einnimmt, iſt das, was für ſeine religiöſe Geſammtanſchauung am bezeichnendſten iſt, und ſeinem ganzen Lehrbegriff einen durchaus eigenthümlichen Character aufprägt. Das Chriſtenthum iſt in demſelben als ein zweiter, von Gott aufgerichteter Bund dargeſtellt, der auch, wie der erſte Bund, ſein Prieſterthum und ſein Opferinſtitut hat. —

Nachdem wir nun die Grundanſchauung des Vf's kennen gelernt haben, wird es uns nicht ſchwer ſein die einzelnen Gedankenkreiſe, von denen noch dazu in unſerem Briefe ſelbſt faſt ein jeder ſeine beſondere Darſtellung gefunden hat, gegen einander abzugränzen, ihr gegenſeitiges Verhältniß zu erkennen und ſo von der Gliederung des uns vorliegenden Lehrorganismus eine klare und richtige Anſchauung zu gewinnen. — Der Grundgedanke des Vf's iſt die Vorzüglichkeit des neuen Bundes vor dem alten. Das bedarf wohl keines Beweiſes. Schon ein flüchtiges Leſen unſeres Briefes oder ein Rückblick auf ſeinen vorhin dargelegten Gedankenzuſammenhang überzeugt davon. Der Vf. hat ja in mannigfachen Wendungen dieſen Grundgedanken wiederholt und ihn von verſchiedenen Geſichtspunkten aus in's Licht geſtellt (vgl. 1, 1. 2, 2 f. 7, 11—22. 8, 6. 7—13. 10, 28 f. 11, 39 f. 12, 18—24. 25 ff.); und Alles, was er von der

Erhabenheit Chriſti über die Engel und über Moſes, von ſeiner Erhabenheit über die altteſt. Prieſter und Hoheprieſter und von der Vorzüglichkeit ſeines Opfers vor den altteſt. ſagt, iſt offenbar eine Ausführung und Begründung jenes Grundgedankens. Der den letzteren in ſich ſchließende erſte und umfaſſenſte Gedankenkreis hat alſo das gegenſeitige Verhältniß des alten und des neuen Bundes zu ſeinem Gegenſtande. — Aus dem, was wir oben über die religiöſe Grundanſchauung des Vf's geſagt haben, geht nun hervor, daß die nähere Ausführung und Begründung des Grundgedankens hauptſächlich in dem Nachweis beſtehen mußte, einmal daß die neuteſt. Offenbarung über die altteſt. erhaben ſei, und ſodann daß die neuteſt. Verſöhnungsanſtalt die altteſt. an Vollkommenheit und Wirkungskräftigkeit weit übertreffe. Zwei Gedankenkreiſe, von denen der eine die Vollkommenheit der neuteſt. Gottesoffenbarung, oder — was nach der Anſchauung unſeres Vf's weſentlich daſſelbe iſt — die Erhabenheit der Perſon des neuteſt. Offenbarungsmittlers, der andere aber die Vollkommenheit der im neuen Bunde vorhandenen Verſöhnungsanſtalt zum Inhalte hat, bilden alſo die Stützen des Grundgedankens. Allerdings ſind ſie beide in jenem erſten Gedankenkreiſe mit enthalten, treten demſelben aber auch vermöge der ihnen zukommenden großen Bedeutung als zwei weitere, in ſich abgeſchloſſene Gedankenkreiſe ſelbſtändig zur Seite. In unſerem Briefe iſt der eine in 1, 1. — 3, 6. und der andere in 4, 14. — 10, 18. entwickelt. Daß der dritte, die neuteſt. Verſöhnungsanſtalt betreffende den Kern des ganzen Lehrbegriffs bildet, iſt ſchon oben bemerkt worden. — Wir hätten aber keinen vollſtändigen, die Geſammtanſchauung des Vf's in allen weſentlichen Zügen darſtellenden Lehrorganismus vor uns, wenn nicht zu jenen drei Gedankenkreiſen noch ein vierter hinzukäme. Der neue Bund iſt von Gott geſchloſſen, der neuteſt. Offenbarungsmittler von Gott geſandt, und die neuteſt. Verſöhnungsanſtalt von Gott errichtet worden. Die drei erſten Gedankenkreiſe beziehen ſich alſo nur auf das, was

Gott gethan hat, damit die Absicht, welche er in der Aufrichtung des neuen Bundes verwirklichen wollte, erreicht werde. Der Vf. faßt in denselben nur die eine, allerdings aber ungleich wichtigste Seite der Verwirklichung des Wortes: „ich werde ihr Gott und sie werden mein Volk sein," in's Auge. — Da aber die Verwirklichung dieses Wortes auch durch das Verhalten des Bundesvolkes bedingt ist, und da der Zustand, in welchem dieses sich befindet und dereinst befinden wird, das Resultat und das Ziel des göttlichen Thuns ist, so muß der Vf. seinen Blick auch auf das Bundesvolk richten. Er muß zeigen, an welche Bedingungen Gott von vornherein die Aufnahme in das Bundesverhältniß geknüpft hat; muß darstellen, wie sich vermöge jenes göttlichen Thuns und besonders vermöge der Errichtung der vollkommenen Versöhnungsanstalt das Leben der in das Bundesverhältniß Aufgenommenen gestaltet hat; er muß die Verpflichtungen namhaft machen, deren Erfüllung das Gelangen der Bundesglieder zu dem in Aussicht gestellten Ziele bedingt; und er muß endlich auch den Zustand schildern, dessen sich das Bundesvolk nach Erreichung dieses Zieles erfreuen wird. Hierin besteht der Inhalt des vierten und letzten Gedankenkreises. Wir sagen: „des vierten und letzten;" denn nach dem, was oben über die religiöse Grundanschauung des Vf's bemerkt worden ist, müssen diese vier Gedankenkreise als eine vollständige und in sich abgeschlossene Darstellung seiner Gesammtanschauung von der christlichen Wahrheit betrachtet werden. Wir haben in diesem viergliedrigen Lehrorganismus ein von dem Standpunkte jener religiösen Grundanschauung aus aufgenommenes fertiges Bild der christlichen Wahrheit vor uns, in welchem wir keinen wesentlichen Zug vermissen. — Der dem vierten Gedankenkreis angehörige Lehrstoff ist fast durchaus in den vorwiegend paränetisch gehaltenen Abschnitten des Briefes enthalten. —

Nun ist unserer Darstellung des Lehrbegriffs des Hebrbriefes die Eintheilung und Anordnung des Lehrstoffs vorge-

zeichnet. Dieselbe muß in vier Theile zerfallen; der erste muß das gegenseitige Verhältniß des alten und des neuen Bundes, der zweite die Person des neutest. Offenbarungsmittlers, der dritte die neutest. Versöhnungsanstalt und der vierte die Verpflichtungen und den gegenwärtigen und zukünftigen Zustand des neutest. Bundesvolkes oder — um einen kurzen Ausdruck zu gebrauchen — das neutest. Bundesvolk zu seinem Gegenstande haben. — Die gelegentlichen theologischen, kosmologischen, anthropologischen und hamartologischen Aussagen des Vf's haben wir dagegen nur ebenso gelegentlich zu Anfang des ersten und des vierten Theiles, wo sie sich am schicklichsten einfügen lassen, zu erörtern. —

Unsere Hauptaufgabe ist die möglichst objective Darstellung der Lehre unseres Briefes. Wir dürfen uns jedoch der weiteren Aufgabe unsern Lehrbegriff mit anderen, verwandten Lehrbegriffen im Einzelnen zu vergleichen nicht entschlagen, da die Eigenthümlichkeit der ersteren erst durch eine solche Vergleichung recht in's Licht gestellt werden kann. Wir halten es aber für das Zweckmäßigste diese Vergleichung immer erst nach der vollständigen Entwicklung eines der vier Gedankenkreise in einem besonderen Abschnitte anzustellen. Welche Lehrbegriffe dabei besonders berücksichtigt werden müssen, ist schon am Schlusse von §. 1 angedeutet worden. Wir bemerken nur noch, daß, da wir es mit der Schrift eines noch dazu unbekannten Apostelschülers zu thun haben, ein Nachweis darüber, daß die in unserem Briefe entwickelten eigenthümlichen Anschauungen ihre Keime in den Worten Jesu Christi haben, nicht überflüssig sein wird.

Erſter Haupttheil.

Der alte und der neue Bund.

Unſere erſte Aufgabe iſt die Darſtellung der Lehre des Vf's über das gegenſeitige Verhältniß des alten und des neuen Bundes. Doch iſt gleich hier der geeignetſte Ort um das, was unſer Brief von Gott und von der Welt lehrt, in der Kürze zuſammenzuſtellen. —

§. 5.

Die Lehre von Gott und der Welt.

Köſtlin bemerkt (S. 389), das Charatceriſtiſche in der Gottesidee unſeres Briefes ſei das, „daß die Mächtigkeit, die ebenſo innerlich kräftige als nach außen gewaltig ſich bethätigende Intenſität im Weſen Gottes überhaupt ſowohl als in ſeinen einzelnen Eigenſchaften das Hervorſtechendſte iſt.“ Dieſe Bemerkung iſt vollkommen richtig; die Hauptbegriffe, welche die Gottesidee unſeres Briefes konſtituiren, ſind nämlich: allmächtige Kraft, erhabene Majeſtät, Gerechtigkeit und unwandelbare Treue; die Vorſtellung der gewaltig ſich bethätigenden „Mächtigkeit“ Gottes tritt aber meiſt in den Vordergrund des Gottesbewußtſeins des Vf's. Davon werden wir uns überzeugen, wenn wir ſeine verſchiedenen, jedoch immer nur gelegentlichen Ausſagen über das Weſen und die Eigenſchaften Gottes in's Auge faſſen. —

Unſer Brief unterſcheidet zwiſchen der ὑπόστασις und der δόξα Gottes, d. i. zwiſchen dem Weſen Gottes in ſeiner

eigenen inneren Bestimmtheit und seiner offenbar werdenden Wesensherrlichkeit (vgl. 1, 3.). Es ist in der Natur der Sache begründet, daß nur im Hinblick auf die letztere von Gott weiter gesprochen wird. — Da ist denn Gott der Höchste, Größte und Mächtigste; es gibt keinen Größeren, bei welchem er schwören könnte; er kann nur bei sich selbst schwören (6, 13.). Von ihm hängt Alles was außer ihm ist ab; Alles was durch den Sohn Gottes, oder durch Menschen, oder durch irgend welche kreatürliche Kraft gewirkt wird, hat man in letzter Beziehung auf die allmächtige Kraft Gottes zurückzuführen, (πᾶς γὰρ οἶκος κατασκευάζεται ὑπό τινός, ὁ δὲ πάντα κατασκευάσας θεός. 3, 4.). Er ist der Urheber und das letzte Ziel von Allem was ist und geschieht; durch ihn und um seinetwillen hat Alles sein Dasein und seine Geschichte; Alles muß zur Erfüllung seines Willens und zu seiner Verherrlichung dienen (δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα 2, 10.)*). Er ist der welcher vom Tode zu erretten vermag (vgl. τὸν δυνάμενον; 5, 7.); ja seine allmächtige Kraft kann auch von den Todten wiedererwecken (11, 19: δυνατός; vgl. 13, 20.). — Seine Kraft wirkt die die Predigt des Evangeliums begleitenden und beglaubigenden Wunder und Zeichen; die mannigfaltigen Wunderkräfte sind von ihm in die Gläubigen gelegt; nach seinem freien Willen hat er ihnen die Geistesgaben zugetheilt (2, 4.). Er setzt sie in Stand, seinen Willen zu thun; ja er selbst ist es, der in ihnen wirkt, was vor ihm wohlgefällig ist (13, 21.); daher ist auch die Vollführung guter Vorsätze durchaus von ihm abhängig (6, 3.). — In dieser fortwährenden, auf Alles sich erstreckenden und Alles vermögenden Wirksamkeit Gottes bethätigt sich seine **innere Lebenskraft**; es offenbart sich darin, daß er „lauter Leben, lauter Kraft und That," daß er der lebendige Gott ist (θεὸς ζῶν 9, 14.

*) Die Vorstellung, daß auch die Sünde ihren letzten Grund in Gott habe, darf man aber natürlich aus solchen Aussprüchen nicht folgern. —

12,22. 3,12. 10,31.). — Weil der allmächtige Gott unbedingt und unbeschränkt über die von ihm selbst geschaffene Welt verfügt, und diese ganz und gar von seinem mächtigen Willen abhängig ist, so heißt er schlechthin ὁ κύριος (8,2. vgl. 8,8.10.11. 10,16.30. 12,6.14. 13,6.).

Nächst der Vorstellung der in Gott in größter Intensität vorhandenen und nach außen fortwährend sich bethätigenden allmächtigen Lebenskraft ist die Vorstellung der über alles Irdische hoch hinausragenden Erhabenheit ein besonders hervortretendes Moment der Gottesidee unseres Vfs. Zweimal gebraucht er statt des einfachen Gottesnamens das Abstractum μεγαλωσύνη, um die Fülle der Herrlichkeit und die Größe der Hoheit Gottes stärker, als es durch ein Concretum hätte geschehen können, auszudrücken (vgl. 1,3. 8,1.). Gott ist ihm der Inbegriff aller Majestät und Erhabenheit. — Er hat seinen Thron (vgl. 4,16. 8,1. 12,2.). in der Höhe (ἐν ὑψηλοῖς) d. i. im Himmel (ἐν τοῖς οὐρανοῖς; vgl. 1,3. 8,1. 9,24.); seine himmlische Wohnung (ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ 10,21.) heißt τὰ ἐπουράνια (8,5. 9,23.) oder τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (9,23), ferner im Gegensatz gegen das irdische Heiligthum mit seinem Heiligen und Allerheiligsten τὰ ἅγια τὰ ἀληθινά (8,2. 9,8.12.24. 10,19.) und ἡ σκηνὴ ἡ ἀληθινὴ ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος οὐκ ἄνθρωπος (8,2.) und schon das himmlische Vorzelt der eigentlichen Gotteswohnung wird ἡ μείζων καὶ τελειοτέρα σκηνὴ οὐ χειροποίητος, τοῦτ' ἔστιν οὐ ταύτης τῆς κτίσεως genannt (9,11); vgl. auch noch 11,10.16. 12,22. — Die ganze himmlische Gotteswohnung gehört also nicht dieser irdisch kreatürlichen Welt an; sie ist nichts Tastbares (vgl. 12,18.). Ja obschon Gott seine Wohnung im Himmel hat, so ist doch er selbst über alle Himmel erhaben (vgl. 4,14. 7,26., wo dies von dem zur Rechten Gottes erhöhten Christus gesagt ist). — Das Irdisch-Kreatürliche ist das Sichtbare; das Himmlische und Göttliche ist das Unsichtbare. So wird das Wort Gottes als etwas Unsichtbares den φαινόμενα und dem βλεπόμενον d. i. dem Inbe-

griff der sichtbaren Welt gegenübergestellt (vgl. 11,3.). Besonders aber heißt Gott selbst ὁ ἀόρατος (11,27.). — Umgeben ist Gott von den Schaaren der Engel, welche als λειτουργικὰ πνεύματα *) die Befehle des Erhabenen erwarten, und zur Vollstreckung derselben ausgesendet werden (1,14.); selbst in Elemente werden sie von der allmächtigen Kraft Gottes verwandelt um als solche seinen Willen auszuführen (1,7.). — Diese dienstbaren Geister, vor allem aber der Sohn vermitteln die auf die Welt bezüglichen Thätigkeiten des über diese unendlich erhabenen Gottes. — Mit der metaphysischen Erhabenheit Gottes ist die ethische Erhabenheit, die ihm eigene ἁγιότης (12,10.) eng verbunden **). — In seiner Erhabenheit ist Gott unnahbar gewesen (vgl. z. B. 9,8. 12,18 ff.), bis der neutest. Hoheprieſter durch die von ihm vollbrachte Sündensühnung den Zugang zum himmlischen Allerheiligsten eröffnete. —

Das dritte Hauptmoment der Gottesidee unseres Briefes ist die Vorstellung der göttlichen Gerechtigkeit, namentlich der Strafgerechtigkeit; in den hier anzuführenden Aussagen tritt das Bewußtsein der allgewaltigen Energie Gottes besonders mächtig hervor. Der Gott Aller ist der κριτής (12,23. 10,30.); vor ihm, mit dem wir es zu thun haben, ist keine Kreatur verborgen, sondern Alles ist blos und aufgedeckt vor seinen Augen (4,13.); er zürnt den in Unglauben und Ungehorsam Verharrenden, und läßt seine Gerichte über sie ergehen (vgl. 3,10. 11. 17. 4,3.); ohne Erbarmen (χωρὶς οἰκτιρμῶν 10,28.) spricht er das Straf-

---

*) Auch Philo nennt die Engel ἄγγελοι λειτουργοί; vgl. de humanit. p. 700. — Doch gehört der Name von Hause aus dem palästinensischen Judenthume an. In den Targumim, im Talmud und bei den Rabbinen heißen die Engel nämlich sehr oft: מַלְאֲכֵי הַשָּׁרֵת.

**) Vgl. den engen Zusammenhang der ethischen und metaphysischen Prädicate Christi in 7, 2c. —

urtheil über sie (10, 29.); und da er der lebendige Gott ist, so bethätigt sich dann seine Strafgerechtigkeit mit furchtbarer Energie; es ist schrecklich in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen (10, 31.); den von Christo wieder Abgefallenen bleibt nur eine unaussprechlich furchtbare Erwartung des Gerichtes und der Grimm des Feuers, welches die Widersacher verzehren wird (10, 27.). Denn Gott ist ein verzehrendes Feuer (12, 29.), weßhalb wir ihm nur mit ehrerbietiger Scheu und Furcht nahen dürfen (12, 28. vgl. noch 2, 3. 6, 8. 13, 4.). —

Aber auch der allgemeinere biblische Begriff der Gerechtigkeit Gottes fehlt in unserem Briefe nicht. Gott beweist sich als gerecht, nicht nur wenn er Fluch und Strafe verhängt über die welche trotz der empfangenen Gnadengaben arge Früchte bringen, sondern auch wenn er diejenigen, welche gute Früchte gebracht haben, dafür weiter segnet (vgl. 6, 7 f.). Er kann es nicht vergessen, daß die Leser des Briefes ihren Glauben in einer gottseligen Handlungsweise und besonders in Werken der Liebe bethätigt haben; denn er ist nicht ungerecht (οὐ γὰρ ἄδικος ὁ θεός); nach einer in seinem Wesen und Willen gegründeten Nothwendigkeit muß er dies Verhalten dadurch belohnen, daß er auch ferner das Seine thut um sie im Besitze des Heiles zu erhalten (6, 10. vgl. v. 9.). Die sichere Erwartung, daß Gott nach seiner Gerechtigkeit denen die ihn suchen ein Lohnspender wird, betrachtet der Vf. als ein wesentliches Moment des Glaubens an Gott (11, 6. 26.). —

In diesem allgemeineren Begriff der δικαιοσύνη, der sowohl die göttliche ὀργή als die göttliche χάρις in sich schließt, ist das vierte Hauptmoment der Gottesidee unseres Vfs., die unwandelbare Treue schon enthalten. Es hängt mit seinem Glaubensbegriff und mit dem Zweck seines Briefes zusammen, daß er diese Eigenschaft Gottes besonders betont. — „Treu ist der, welcher die Verheißungen gegeben hat" ruft er seinen Lesern zu (10, 23.). Von Sarah rühmt er, daß sie Gott, der ihr eine Verheißung gegeben hatte, für treu

gehalten hat, und setzt in diese Ueberzeugung das innerste Wesen ihres Glaubens (11,11.). Es ist unmöglich, daß Gott lüge; sein Rathschluß, dessen Offenbarung die Verheißungen sind, ist unwandelbar (τὸ ἀμετάθετον τῆς βουλῆς αὐτοῦ); und wenn er seine Verheißungen auch noch beschworen hat, so geschah dies nur um die denen sie gegeben waren um so mehr von dieser Unwandelbarkeit seines Rathschlusses zu überzeugen (6,17 f.; vgl. auch noch 13,5 f.). — Er beweist seine Treue in seiner Gnade (χάρις). Von dieser χάρις Gottes redet der Vf. — was wohl zu beachten ist — immer nur im Hinblick auf den neuen Bund und auf die Genossen desselben; die göttliche χάρις ist ihm also eine durch Christum vermittelte. Dieselbe beweist sich darin, daß Christus für Alle den Tod schmeckte (2,9.); weil Christus unser Hoheprieſter ist, so ist uns der Thron Gottes zum θρόνος τῆς χάριτος geworden (4,16.); durch das Wort „Gnade" ist die Eigenthümlichkeit des Geistes bezeichnet, welchen Gott den neutest. Bundesgliedern geschenkt hat (10,29.); wohl nicht weil Gottes Gnade ihnen denselben mittheilt, sondern weil der Geist Gottes seinem inneren Wesen nach ein Geist der Gnade ist, weil er die Glaubigen der Gnade Gottes theilhaftig und gewiß macht (vgl. 13,25.) und dadurch ihre Herzen befestigt, so daß dieselben sich an die Gnade Gottes halten und in der Gnade ruhen*) (vgl. 13,9.); endlich wer vom Glauben an Christum abfällt, der verscherzt dadurch durch eigene Schuld die Gnade Gottes, indem er sich gleichsam von derselben entfernt und ihr den Rücken kehrt (12,15.). — Wenn der Vf. Gott mit einem von dem Apostel Paulus entlehnten Ausdruck ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης nennt (13,20.), so ist auch dies eine wesentlich neutest. Gottesbenennung, so fern dadurch von Gott ausgesagt wird, daß er der Spender des das ganze neutest. Heil in sich schließenden

*) Diese Deutung hat jetzt auch Delitzsch zu 10,29. geltend gemacht.

Friedens ist*). Endlich hebt der Vf. in der Trostrede 12, 4. ff. auch die Liebe Gottes zu den Gläubigen hervor und vergleicht sie mit der Liebe eines Vaters zu seinen Söhnen, welche stets auf das bedacht ist, was diesen Nutzen bringt aber während die irdischen Väter hierin nur ihrem, möglicherweise trüglichen, subjectiven Ermessen folgen, weiß Gott mit untrüglicher Gewißheit, was den Gläubigen wahrhaft und im höheren Sinne nütze ist. — — — Schließlich sei noch der Name ὁ πατὴρ τῶν πνευμάτων erwähnt, dessen Erklärung wir aber für einen andern Ort aufsparen. —

Ueber das was der Vf. außer dem schon gelegentlich Erwähnten von der Welt sagt, können wir uns kurz fassen. Er nennt dieselbe ὁ κόσμος (4, 3. 10, 5.), οἱ αἰῶνες (1, 2. 11, 3.), ἡ οἰκουμένη (1, 6.), τὰ πάντα (1, 2. 3 und öfters); die Erschaffung der Welt bezeichnet er durch die Ausdrücke καταβολὴ κόσμου, τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ, καταρτίζειν (mit der Nebenbeziehung auf die zweckmäßige Einrichtung und Anordnung der Welt); vgl. auch θεμελιοῦν von der Erschaffung der Erde gebraucht (4, 3. 10. 11, 3. 1, 10.). Nach 11, 3. hat Gott die Welt durch sein Wort (ῥῆμα) **) geschaffen, damit***) nicht aus Erscheinendem, d. h. aus sinnlich wahrnehmbaren Dingen der Inbegriff der sichtbaren Welt (τὸ

*) Diese Deutung der Formel ist gewiß der andern vorzuziehen, nach welcher der Vf. mit Rücksicht auf den unter den Hebräern (De Wette) oder zwischen ihnen und ihm selbst (Lünem.) oder in beider Beziehung (Delitzsch) herzustellenden Frieden Gott als den Stifter des Friedens bezeichnet haben soll. — Wenigstens spricht für unsere Deutung der Inhalt des Segenswunsches; und dieser, nicht die vorhergehenden Verse, müssen über den Sinn der Formel entscheiden. —

**) Ῥῆμα ist das ausgesprochene Wort, während λόγος den Gedanken und seine Offenbarung im Worte bezeichnet. Vgl. Delitzsch z. d. St. Dähne G. d. j. al. R. Ph. I. S. 220 f. Anm. und Philo sacr. leg. Allegor. lib. III. p. 93. —

***) Vgl. über den durch εἰς τό eingeleiteten Zweckſatz Lünem. und Delitzsch. —

βλεπόμενον) geworden ſei*). Der Sinn dieſes Ausſpruchs iſt einfach der: die Welt iſt nicht aus urſprünglich vorhandenen ſichtbaren Subſtanzen entſtanden, oder aus ſichtbaren Keimen hervorgewachſen (in der Weiſe, wie wir jetzt Neues, z. B. Pflanzen, Thiere u. dergl. in's Daſein treten ſehen), ſondern ſie iſt durch das unſichtbare Schöpferwort Gottes in's Daſein gerufen worden.

---

*) Tholuck (1te und 2te Auflage) und Ebrard nehmen mit älteren Auslegern eine Transpoſition des μή an und verbinden es eng mit φαινομένων (= ἐκ μὴ φαινομένων). Allein, obſchon von Seiten der Grammatik gegen dieſe Transpoſition nichts eingewendet werden kann, und auch das μή (ſtatt οὐ) kein Bedenken erregt (vgl. 11,7. mit 11,1. und 2 Cor. 4,18.), obſchon alſo die Einwendungen Lünem.'s gegen jene Auffaſſung ungegründet ſind (vgl. Delitzſch), ſo iſt doch mit den meiſten neueren Auslegern die Zugehörigkeit des μή zu dem ganzen Zweckſatze entſchieden vorzuziehen, da dies die einfachſte und nächſtliegende Conſtruction iſt, und da ſie den beſten Sinn gibt. Auch Delitzſch (S. 530) hat dieſelbe zuletzt vorgezogen. — Es iſt aber keineswegs ſo gleichgiltig, ob man ſich für die eine oder für die andere Conſtruction entſcheidet, wie Delitzſch meint. Verbindet man nämlich μή mit φαινομένων, ſo muß man fragen: welches iſt dieſes Nichterſcheinende? und dann wird man nicht umhin können, entweder mit vielen Kirchenvätern, Cajet., Est., Schlicht. u. Abd., an die form- und qualitätenloſe Materie zu denken, aus welcher nach alexandriniſch-philoniſcher Lehre die Welt geſchaffen worden iſt (vgl. Sap. 11,18.: ἐξ ἀμόρφου ὕλης und beſonders LXX. Gen. 1,2.: ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος), was durch das verb. κατηρτίσθαι und durch den ausſchließlichen Gebrauch der LXX. von Seiten unſeres Vf's empfohlen würde, oder mit Delitzſch unter den μὴ φαινόμενα die göttlichen Ideen zu verſtehen, welche nach derſelben Lehre der unſichtbare Entſtehungsgrund der ſichtbaren Welt ſind, ſo daß dann μὴ φαινόμενα nur ein anderer Ausdruck für νοητά wäre (vgl. Delitzſch bibl. Pſychologie, S. 24). — Verbindet man dagegen μή mit dem ganzen Zweckſatze, ſo hat man einen verſchwiegenen Gegenſatz gar nicht zu ſuchen, braucht auch nichts zu ergänzen, da der verneinende Zweckſatz an dem affirmativen Hauptſatz ſeinen ausgeſprochenen Gegenſatz hat; will man aber den erſteren aus dem letzteren ergänzen, ſo iſt die einzig berechtigte Ergänzung: ἀλλὰ ῥήματι θεοῦ. Der Wechſel von φαίνεσθαι und βλέπεσθαι, den dieſe Auffaſſung nach Delitzſch unerklärt laſſen ſoll (vgl. übrigens

Dies Schöpferwort ist die alleinige wirkende Ursache bei der Weltentstehung. Von der mittlerischen Thätigkeit, welche dem Sohne bei der Weltschöpfung und -Erhaltung zukommt, kann erst später die Rede sein. — Nach der in sechs Tagen vollbrachten Weltschöpfung ruhete Gott am siebenten Tage von allen seinen Werken (4,3.4.10.); auch von dieser Ruhe

---

Hofm. I. S. 240), ist einfache Folge davon, daß ein des Ausdrucks mächtiger Vf. nicht in unschöner Weise ein und dasselbe Wort zweimal in unmittelbarer Aufeinanderfolge anwenden wird, wenn ihm ein gleichbedeutendes zu Gebote steht. – Delitzsch will bei der von uns vorgezogenen Verbindung ἀλλ' ἐκ νοητῶν ergänzt wissen, so daß man denselben Sinn gewinnen würde, wie bei der andern Verbindung. Allein diese Ergänzung ist überflüssig, unberechtigt, und um so unstatthafter, da in unserem Briefe sonst nirgends eine Spur der philonischen Idee des κόσμος νοητός zu finden ist. Zwar hat Köstlin S. 391. 410. 467 behauptet, der Vf. betrachte die ganze sichtbare Welt als ein schwaches Abbild der unsichtbaren, urbildlichen Welt, von welcher er Gott umgeben denke; nur der letzteren komme in seinen Augen wirklich Realität zu, während die sichtbare Welt als ein wesenloses Nachbild der himmlischen Welt nur die Bestimmung habe sich so bald als möglich aufzulösen und jene an ihre Stelle treten zu lassen. —

Aber aus welcher Stelle unseres Briefes will man beweisen, daß der Vf., wie Philo (vgl. de opif. mund. p. 3 f. de mundo p. 1150. de confus. lingu. p 345 mit de plant. Noe p. 218; ferner sacr. leg. Allegor. lib. III. p. 79. und Dähne G.d.j. al.R.Ph. I. S. 254) in der sichtbaren Welt überhaupt eine σκιὰ τῶν ἐπουρανίων erkannt habe? Er schreibt ja in der Gegenüberstellung des Abbildlichen und Urbildlichen immer nur dem, was dem Gebiete des altt. Gottesreiches angehört (besonders dem mosaischen Heiligthume) abbildlichen Character zu. — Der Gedanke, daß der Himmel und die Erde in ihrer jetzigen Gestalt als σαλευόμενα nur die Bestimmung haben, dereinst den μὴ σαλευόμενα Platz zu machen (12,27.), hängt mit jener Gegenüberstellung des Abbildlichen und des Urbildlichen gar nicht zusammen, knüpft sich vielmehr an die Weissagungen der Propheten von einer künftigen Welt-Erschütterung und -Erneuerung an. Dieser Gedanke berechtigt also nicht dazu, jene das altt. Gottesreich betreffende Anschauung des Vf's in einen auf die ganze sichtbare Welt sich beziehenden metaphysischen Lehrsatz umzusetzen.

Gottes werden wir erſt an einem andern Orte reden. Der jetzige Himmel und die jetzige Erde ſollen einſt untergehen, oder vielmehr als gealterte und veraltete erſchüttert und umgewandelt werden, um dem ewigen und unwandelbaren Gottesreiche, welches übrigens dieſelben in ihrer neuen Geſtalt in ſich ſchließt, Platz zu machen (1, 11 f. 12, 27 f.).

Dieſe Lehre von Gott und der Welt iſt im Weſentlichen aus dem A. T'e herübergenommen; namentlich iſt das lebhafte Bewußtſein der gewaltigen Wirkſamkeit des lebendigen Gottes und der Energie ſeiner Strafgerechtigkeit der Grundton des altteſt. Gottesbewußtſeins; nennt doch der Vf. Gott mit den Worten des A. T's (vgl. Deut. 4, 24. 9, 3.) „ein verzehrendes Feuer" (12, 29.); das altteſt. Bewußtſein von der Energie der göttlichen Strafgerechtigkeit iſt alſo in ungeſchwächter Kraft und Lebendigkeit in ihm*).

In ſeinen Ausſagen über die Eigenſchaften Gottes zeigt ſich ein Hinausgehen über die Anſchauungen des A. T's nur darin, daß der auch altteſt. Begriff der göttlichen χάρις eine ſpecifiſch chriſtliche Bedeutung erhalten hat; außerdem noch in der Benennung „Gott des Friedens". Die Idee der göttlichen χάρις nimmt aber in dem Gottesbewußtſein des Vf's keine ſo hervorragende Stellung ein und hat auf daſſelbe keinen ſo durchgreifenden Einfluß geübt, wie dies bei dem Gottesbewußtſein des Apoſtels Paulus und hinſichtlich der göttlichen ἀγάπη bei dem des Apoſtels Johannes der Fall iſt. Dennoch müſſen wir ſagen: durch die Gewißheit, daß den an Chriſtum Gläubigen der Zugang zu Gott offen ſteht, iſt in das Gottesbewußtſein des Vf's ein Moment aufgenommen worden, welches dem altteſt. Gottesbewußtſein noch fehlte, da Gott für dieſes noch ſo gut als unnahbar iſt; und dadurch hat das Gottesbewußtſein unſeres Vf's einen von dem altteſt. unterſcheidenden, ſpe-

*) Daß in der angeführten Stelle das καί in καὶ γάρ nicht ſagen kann: „auch unſer Gott, d. h. der neuteſt. Gott, ebenſo wie der altteſt. iſt ein verzehrendes Feuer" hat ſchon Lünem. (gegen Bleek und De Wette) richtig bemerkt. Doch hat die beſſere Erklärung des καὶ γάρ erſt Delitzſch gegeben. —

cifiſch chriſtlichen Grund-Character gewonnen. — In der ſpäter darzulegenden Lehre vom Verhältniſſe des Sohnes zu Gott und zu der Welt erhebt ſich der Vf. ebenfalls über die altteſt. Gotteserkenntniß. Er bleibt nicht blos bei der vom A. T'e ſtreng feſtgehaltenen Einheit Gottes ſtehen, ſondern ſchreitet zu der Erkenntniß perſönlicher Unterſchiede in der Einheit des göttlichen Weſens fort, indem er den Sohn als eine ſelbſtändig exiſtirende, dem Vater weſensgleiche Perſon neben Gott, beziehungsweiſe zwiſchen ihn und die Welt ſtellt. — Den heiligen Geiſt dagegen ſtellt er nicht, wie Chriſtus ſelbſt oder der Apoſtel Paulus, in gleicher Weiſe als eine göttliche Perſon neben den Vater und den Sohn; vielmehr redet er von demſelben immer nur als von einer Gabe, welche Gott den Gläubigen geſchenkt hat (vgl. 2, 4. 6, 4. 10, 29.); nur in den Citationsformeln 3, 7. und 10, 15. und in dem mit denſelben verwandten Ausſpruch 9, 8. könnte man allenfalls eine Spur der Erkenntniß der Perſönlichkeit des heiligen Geiſtes finden; doch wird man eine ſolche Folgerung aus dieſen Stellen als unſtatthaft erkennen, ſobald man ſich der Citationsformel λέγει ἡ γραφή erinnert (vgl. Gal. 3, 8.).

Gehen wir nun zu dem Gegenſtande über, mit welchem wir uns in dieſem erſten Haupttheile näher zu beſchäftigen haben, zu der Lehre von dem gegenſeitigen Verhältniſſe des alten und des neuen Bundes. Wir wollen zuerſt die Art, wie der Vf. dieſes Verhältniß auffaßte und die Stellung, welche er in Folge davon zu dem alten Bunde und zu ſeinen Inſtituten einnahm, ermitteln. Sodann müſſen wir aber auch die Lehre des Vfs von der heiligen Schrift des alten Bundes und die Art, in welcher er dieſelbe benützt, kennen lernen, um eine vollſtändige Erkenntniß ſeiner Stellung zu dem alten Bunde zu gewinnen. Es ergeben ſich uns daher zwei Abſchnitte, zu welchen dann noch ein dritter comparativer hinzukommt. —

Erſter Abſchnitt.

Das gegenſeitige Verhältniß des alten und des neuen Bundes.

§. 6.

Die Offenbarung Gottes.

Vgl. H. Olshauſen De notione τοῦ λόγου Opusc. theolog. Berol. 1834. S. 125—142; beſ. S. 134 ff. —

Einen Bund Gottes mit den Menſchen und ein Gottesreich auf Erden gibt es nur vermöge der Offenbarung Gottes. Der Vf. bezeichnet die offenbarende Thätigkeit Gottes als ein Reden; Gott offenbart ſich, indem er ſpricht (vgl. λαλεῖν in 1,1. 2,2.3. 3,5. 4,8. 11,18. 12,25. und χρηματίζειν in 12,25.). Sein Wort iſt ſeine Selbſtoffenbarung. —

Dieſes Wort Gottes (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ 4,12. 13,7.; καλὸν θεοῦ ῥῆμα 6,5.; ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς 4,2.; ὁ λόγος 2,2. 6,1.*)), oder die einzelnen Ausſprüche Gottes (τὰ λόγια τοῦ θεοῦ 5,12.) ſind verſchiedenen Inhalts; Gott ſpricht ſeinen Willen aus in Geboten (vgl. z. B. 2,2.); er verkündigt ſeinen Gnadenrathſchluß in Verheißungen (vgl. z. B. 4,2. 6,17.); er vermahnt, tadelt, droht, ſtraft, tröſtet; das neuteſt. Gotteswort hat Chriſtus oder die σωτηρία zu ſeinem Gegenſtande (vgl. 6,1. 2,3.). — Aber welchen Inhalt das Wort Gottes auch haben möge, immer iſt es als des lebendigen Gottes Wort kein todtes, unkräftiges, eine bloſe Erkenntniß mittheilendes Wort. — Es iſt freilich unrichtig zu ſagen, Wort Gottes ſei ſo viel als die „lebendige Kraft“ Gottes**); denn es kann darunter nie eine

*) Nur vermöge des Zuſammenhangs oder hinzugefügter näherer Beſtimmungen können dieſe zunächſt ganz allgemeinen Ausdrücke ſpeciell das alt- oder das neuteſt. Gotteswort bezeichnen.

**) De Wette z. 4,12. — Bleek zu 11,3. ſpricht ganz unpaſſend von dem Worte als von einer „perſonificirten Eigenſchaft.“

Eigenſchaft, ſondern immer nur der ausgeſprochene, d. h. geoffenbarte Wille oder Gedanke Gottes verſtanden werden *). Aber das iſt ganz richtig, daß die lebendige Kraft Gottes jedem ſeiner Worte innewohnt und durch jedes derſelben fortwährend wirkt. Wie in dem Schöpferworte Gottes die allmächtige Schöpferkraft lag und wirkte, ſo daß, ſobald es geſprochen war, die Welt in's Daſein trat (vgl. 11, 3.), ganz ebenſo verhält es ſich mit allen Worten Gottes. Sie alle ſind Lebensäußerungen Gottes und darum muß ſich in ihnen und durch ſie die göttliche Lebenskraft manifeſtiren **). —

An einer Stelle ſpricht der Vf. ausdrücklich von dieſer Wirkungskräftigkeit des Wortes Gottes, wobei er aber natürlich nur diejenige Seite derſelben hervorhebt, auf welche es ihm im Zuſammenhange ſeiner Rede gerade ankommt. Es iſt die Stelle 4,12.: ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἐνεργής, καὶ τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον, καὶ διικνούμενος ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ πνεύματος, ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν, καὶ κριτικὸς ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν καρδίας. Der Satz iſt ein ganz allgemeiner, und ganz allgemein iſt auch der Ausdruck ὁ λόγος τοῦ θεοῦ zu verſtehen; es iſt damit „Alles, was Gott ſpricht, gemeint ***). — In welchem Sinne

---

*) Vgl. Hofmann I. S. 98.

**) „Es (das Wort) trägt das Leben ſeines Urſprungs, Gottes des Lebendigen, in ſich, mit welchem es, ohne zu einem von ſeiner Perſönlichkeit losgeriſſenen Ding zu erſtarren und ohne, wie eine vom Nachdruck ihrer Urſache verlaſſene Wirkung zu vergehen, in unzertrennlichem Zuſammenhange bleibt, ſo daß es, wenn man nur ſeine Erſcheinungsform (Hall und Buchſtabe) und ſein Weſen zu unterſcheiden verſteht, ſich nicht blos als lebloſer Spiegel, ſondern als lebendige Selbſtbezeugung der göttlichen Lebensfülle darſtellt.“ — Delitzſch zu 4, 12 f. —

***) „Daß dann aber „dasjenige, was Gott redet“ in ſeiner Anwendung auf den ſpeciellen, hier in Betracht kommenden Fall die von Gott durch den Pſalmiſten wiederholte Aufforderung zur Herzensempfänglichkeit und die im Fall der Widerſpenſtigkeit und des Unglaubens gedrohte Ausſchließung von ſeiner κατάπαυσις war, ergab ſich dem

dies Wort „lebendig“ (ζῶν) genannt wird, ist uns schon aus dem oben Gesagten klar; eine einfache Folge seiner Lebendigkeit ist seine Wirkungskräftigkeit (ἐνεργής); beide Prädikate sind noch ganz allgemein, und erhalten nur durch den Zusammenhang einen näher bestimmten Sinn. Anders verhält es sich mit den folgenden; da nämlich der ganze Vers (mit dem folgenden) eine Begründung der in v. 11 ausgesprochenen Ermahnung und Warnung ist, so kommt es dem Vf. darauf an, seinen Lesern besonders die Energie der äußerlich und innerlich strafenden Wirksamkeit des Wortes Gottes zu Gemüthe zu führen. Wer das σπουδάζειν unterläßt und derselben ἀπειθεία sich schuldig macht, wie die Israeliten in der Wüste, der wird auch gewiß wie sie „fallen“; denn das Wort Gottes ist „schärfer denn kein zweischneidig Schwert,“ d. h. zunächst: es hat eine alles Widerstrebende besiegende und vernichtende, für alle ἀπειθήσαντες sicher tödtliche Kraft*). Es vollstreckt an ihnen, vermöge der

---

Leser von selbst aus dem Zusammenhang“ Lünem. z. d. St. — Die Erklärung, nach welcher an dieser Stelle von dem hypostatischen Logos, d. h. von der präexistenten Person Christi die Rede sein soll, kann als veraltet betrachtet werden. — Die Bemerkung von Cölln's (S. 207.), der λόγος τοῦ θεοῦ sei „hier als der göttliche Verstand zu fassen, der zwar hypostatisch gedacht, nicht aber nach johanneischer Art mit Christus identificirt werde,“ bedarf keiner Widerlegung. — Aber auch die engeren Fassungen, nach welchen das geschriebene Gotteswort (die altt. Verheißungen oder Drohungen, oder beide zusammen) oder das verkündigte neutest. Gotteswort gemeint sein soll, sind weder in unserm Verse, noch im Zusammenhang begründet. Ebrard hat zwar die zuletzt angeführte Auffassung aus dem Zusammenhang zu begründen versucht; wir vermögen aber weder seine Angabe des Zusammenhangs, noch seine dadurch bedingte Erklärung unseres Verses als richtig anzuerkennen, obschon Moll (in der zu Theil II. angeführten Dissertation II. S. 18. 20 f. 22.) sie adoptirt hat. —

*) In diesem gewöhnlichen (vgl. z. B. Sap. 18, 15 f.) Sinne ist der Ausdruck auch hier zunächst zu verstehen. Von der Kraft, das Innere des Menschen zu erforschen, kann derselbe nichts aussagen;

ihm inwohnenden Lebens- und Wirkungskräftigkeit die Strafgerichte Gottes. Doch hat der Vf. nicht blos äußerliche Strafgerichte im Sinne, sondern er denkt auch an die innerlich richtende und verdammende Wirksamkeit, welche das Wort Gottes auf die ἀπειθήσαντες übt *). Gerade diese Seite seiner strafenden Wirksamkeit heben die folgenden Prädikate besonders hervor; auch in ihr beweist das Wort Gottes seine Energie; es dringt mit seiner schneidenden Schärfe in die tiefsten Tiefen des menschlichen Geisteslebens ein, dringt durch bis es scheidet Seele und Geist, Mark und Bein (wörtlich Fugen und Mark) **). Auch die geheimsten Neigungen

denn von einem scharfen Schwerte, das in den Körper eindringt, kann man doch nicht sagen, daß es das Innere desselben erforsche (gegen Bleek). Noch weniger kann von einer heilsamen Wirkung des Wortes Gottes die Rede sein (gegen Ebrard). —

*) Wir erinnern daran, daß in gar vielen Ausdrücken der Schrift Innerliches und Aeußerliches in Eins zusammengefaßt ist; man denke z. B. nur an das Wort θάνατος. — Vgl. übrigens Eph. 6, 17. Apoc. 1, 16. 2, 12. —

**) Die richtige Verbindung und Erklärung der Worte ἄχρι μερισμου u. s. w. s. bei Bleek, Tholuck, De Wette und Lünem.; ἁρμοί τε καὶ μυελοί halten auch wir für einen bildlichen Ausdruck, der die innersten, verborgensten Tiefen des menschlichen Geisteslebens bezeichnen soll. Ein solcher bildlicher Ausdruck nach dem eigentlichen ist nicht schwächer, sondern stärker als dieser, wie man aus dem Gebrauch unseres „Mark und Bein" sehen kann. Luther hat wohl daran gethan in der Uebersetzung diesen deutschen Ausdruck dem undeutschen wörtlichen vorzuziehen. — Unklar und widerspruchsvoll ist, was Delitzsch über die bezeichneten Worte sagt. Wir begnügen uns hier anzumerken: einmal daß er die Worte ἁρμ. τ. κ. μυελ. nicht bildlich, sondern eigentlich versteht, so daß von einer auf die Leiblichkeit des Menschen sich beziehenden, nichts destoweniger aber rein ethischen „Secirarbeit" (!) des Wortes Gottes, d. h. von einem Aufweisen der widergöttlichen Potenzen in der Leiblichkeit des Menschen die Rede sein soll; sodann daß er den μερισμός zunächst von der Trennung des Geistes von der Seele und der Knochengelenke von dem Knochenmark (?) versteht, während es nicht ausgesprochen, sondern nur hinzuzudenken sei, daß jeder dieser Bestandtheile des menschlichen Wesens auch in sich selbst zertheilt werde. —

zur ἀπείθεια, auch die verborgenſten Geſinnungen und Gedanken des Herzens, welche einen Mangel jenes σπουδάζειν zur Folge haben oder vielmehr ſchon ſelbſt in ſich ſchließen, können ſich vor dem Worte Gottes nicht verbergen und bleiben von ihm nicht ungeſtraft. Es iſt fähig ſie als das was ſie ſind zu beurtheilen und zu richten*). — So hat alſo das lebendige Gotteswort nach dieſer Stelle eine fortwährende Wirkungskräftigkeit, welche ſich in der Vollziehung der göttlichen Strafgerichte und in einem die tiefſten Tiefen des menſchlichen Geiſtes- und Gemüthslebens durchdringenden und die verborgenſten Gedanken des Herzens treffenden innerlichen Strafen und Verdammen bethätigt. —

Ebenſo lebendig und wirkungskräftig iſt aber das Wort Gottes auch als ein tröſtendes und das Heil vermittelndes. Dies iſt unter Anderem angedeutet, wenn von einem Koſten (γευσαμένους) des köſtlichen Wortes Gottes (6,5.) die Rede iſt. —

Ueberhaupt wirkt jedes Gotteswort als eine energiſche Lebensäußerung Gottes ſo lange fort, bis der darin ausgeſprochene Gotteswille ſich vollſtändig verwirklicht hat. Darum muß z. B. eine Verheißung, welche ſich an denen, welchen ſie zuerſt gegeben war, nicht erfüllen konnte, ſicherlich ſpäter an Andern erfüllt werden; denn wirkungslos kann ſie als Wort des lebendigen Gottes unmöglich bleiben (vgl. 4,6 ff.). — Ferner muß aus dieſem Grunde die Verkündigung jeglichen Gotteswortes, welches der Ausdruck eines noch nicht vollſtändig verwirklichten Gotteswillens iſt, — möge ſie durch

*) Der folgende Vers fügt in gleicher Abſicht eine Hinweiſung auf die Allwiſſenheit Gottes hinzu. Wir beziehen nämlich die beiden αὐτοῦ mit Bleek, De Wette, Lünem., Delitzſch und Hofmann (I. S. 97) auf Gott, nicht nur wegen der Worte τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ, ſondern auch wegen des angeſchloſſenen Relativſatzes: „mit welchem wir es zu thun haben.“ Beides ſcheint uns — trotz Gal. 3,8. — nicht füglich auf das Wort Gottes bezogen werden zu können. Den Relativſatz hat der Vf. aber ſchwerlich ſchon im Sinne gehabt, als er das erſte αὐτοῦ ſchrieb (gegen Hofmann). —

Wort oder durch Schrift geschehen — als ein fortwährendes Reden Gottes betrachtet werden; denn ist das Wort, welches verkündigt wird, eine Lebensäußerung Gottes, so redet Gott selbst in demselben und durch dasselbe *).

So ist es zu erklären, daß der Vf. die Verkündigung des Evangeliums als ein fortwährendes Reden Gottes vom Himmel herab bezeichnet (vgl. die partt. praes. λαλοῦντα und χρηματίζοντα, welch' letzteres auch zu τὸν ἀπ' οὐρανῶν zu ergänzen ist, in 12, 25. **); auch 3, 7. 12, 5.). —

§. 7.

Näheres über die religiöse Grundanschauung des Vf's und über seine Betrachtungsweise des mosaischen Gesetzes.

Die Offenbarung ist die Voraussetzung eines Bundes Gottes mit den Menschen. Welche Vorstellung unser Vf. mit dem Begriffe eines solchen Bundes verbinde, haben wir schon gesehen (§. 4).

Hier haben wir das früher darüber Gesagte wenigstens theilweise näher auszuführen und nachzuweisen. —

Es kann nun vor Allem keinem Zweifel unterliegen, daß das Wort διαθήκη in unserem Briefe gewöhnlich (7, 22. 8, 6. 8. 9. 10. 9, 15. 20. 12, 24. 13, 20.) dem Sinne nach durchaus dem hebr. בְּרִית entspricht. Ferner ist es eine ausgemachte Sache, daß in dem Sprachgebrauche der heiligen Schrift beide Wörter die gangbare feststehende Bedeutung: „ein zwischen zwei Parteien geschlossener Bund" haben ***).

---

*) Hierin liegt . . . . „ein Geheimniß der Gottseligkeit, voll göttlichen Lichtes und göttlicher Kraft, das — wie alles Göttliche — nicht lang und breit beschrieben, begriffen, bewiesen, aber erfahren werden kann." Menken 1821. S. 13. —

**) Daß im ganzen Vers überall Gott der Redende ist, ist von Bleek, Tholuck, De Wette, Lünem. und Delitzsch anerkannt.

***) Zwar meint Hofmann, II. S. 298. 302, beide Wörter bedeuteten weder „Bund", noch „Testament", sondern „Verfügung";

διαθήκη bezeichnet also in den angeführten Stellen einen zwischen Gott und seinem Volke geschlossenen Bund. Es liegt im Begriff eines Bundes, daß beide bundschließenden Parteien Verpflichtungen übernehmen; hier also sowohl Gott selbst, als auch das Volk Gottes. Letzteres hat nämlich die Verpflichtung durch das Halten des Bundesgesetzes „im Bunde Gottes zu bleiben;" andernfalls zerreißt es den geschlossenen Bund. Man hat gemeint, unser Vf. denke an keine solche Gegenseitigkeit der Verpflichtungen, wenn er von einer διαθήκη Gottes rede. Aber das Gegentheil ergibt sich in Betreff des alten Bundes aus 8, 9. (ὅτι αὐτοὶ οὐκ ἐνέμειναν ἐν τῇ διαθήκῃ μου u. s. w.) und 9,19.*), und in Betreff des neuen Bundes aus 8,10**). —

Gott und sein Volk sind aber nicht einander gleichberechtigte Parteien; es steht dem letzteren nicht frei, was es für Verpflichtungen übernehmen will; ja auch nicht, ob es überhaupt in einen Bund mit Gott eintreten will, oder nicht. Die Verpflichtungen, welche es zu übernehmen hat, sind ihm durch das von Gott selbst gegebene Gesetz vorgeschrieben (vgl. 9,19. und 8,10.). — Gleicherweise kommt es dem Volke Gottes nicht zu irgend eine von Gott zu erfüllende Verpflichtung als Bedingung seines Eintrittes in den Bund aufzustellen. Die Verpflichtungen, welche Gott der Herr bei der Bundesschließung übernimmt, sind ebenfalls einzig und allein von ihm selbst festgesetzt. Sie bestehen in nichts Anderem, als

---

allein diese Meinung hat den Sprachgebrauch namentlich des A. T's durchaus gegen sich. Vgl. Ebrard: „Ist die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung Christi in der h. Schrift begründet?" Allgem. Kirchenzeitung, Jahrgang 1856. Nro. 126. S. 1571. —

*) Denn wozu sonst die Vorlesung des Gesetzes bei der Bundesschließung? —

**) Denn darin besteht nach dieser Stelle ein Hauptunterschied des alten und des neuen Bundes, daß Gott in diesem sein Volk in den Stand setzt seine Bundespflichten erfüllen zu können, während dasselbe „in jenem Bunde nicht geblieben ist." —

in den Gnadenabsichten, welche er sich in seinem unwandelbaren Rathschluß (6,17.) vorgesetzt hat, und sie können darum bei der Bundesschließung nur in der Form der Verheißung von Gott verkündigt werden. Auf Verheißungen Gottes ruht der alte und der neue Bund (vgl. 4,1. 8,6.: ἥτις ἐπὶ κρείττοσιν ἐπαγγελίαις νενομοθέτηται *). 9,15.). — So erscheint also Gott bei der Bundesschließung durchaus als der Alles allein Bestimmende, als der in unbedingter und unbeschränkter Freiheit jene gegenseitigen Verpflichtungen Feststellende. Man kann darum, wenn man es mit den Worten genau nimmt, nicht sagen, daß Gott und sein Volk einen Bund miteinander geschlossen haben, sondern nur: daß Gott einen Bund mit seinem Volk geschlossen hat. Gott ist ὁ διαθέμενος. Daher gebraucht auch der Vf., wo er von der Bundesschließung redet, immer Ausdrücke, welche dieselbe rein als Werk einer von Gott getroffenen Anordnung erscheinen lassen (vgl 8,6.8.: συντελέσω ἐπὶ τ. οἰκ. *I* . . . δ. κ. 8,9.: ἣν ἐποίησα τοῖς πατρ. αὐτ. 8,10. ἣν διαθήσομαι τῷ οἰκ. Ἰ. 9,20.: τ. δ. ἧς ἐνετείλατο πρὸς ὑμᾶς ὁ θ.) **). Auch indem er Jesum als den Bürgen des neuen Bundes bezeichnet (7,22.), betrachtet er diesen Bund als einen von Gott aus Gnaden für die Menschen gestifteten. —

Der Zweck der Bundschließung ist, wie früher bemerkt wurde (§. 4), die Verwirklichung des Gnadenwillens Gottes, welcher in dem Wort: „ich werde ihr Gott und sie werden mein Volk sein" seinen Ausdruck gefunden hat (vgl. 8,10.). In gewissem Maaße wird dieser Gnadenwillen schon gleich durch die Aufrichtung des Bundes verwirklicht. Das Bundesvolk wird dadurch schon in ein näheres Gemeinschafts-

---

*) In diesen Worten ist mittelbar der Gedanke enthalten, daß auch der alte Bund auf Verheißungen gegründet ist. —

**) Verkehrt ist es aber deßhalb dem Worte διαθήκη die Bedeutung „Verfügung" aufnöthigen zu wollen. — Jedoch ermöglicht allerdings der oben bezeichnete Umstand den 9,15—18. stattfindenden Wechsel der Bedeutungen des Wortes διαθήκη („Bund" und „Testament").

verhältniß zu Gott versetzt. Es tritt ein in ein Reich (βασιλεία 12,28.) und wird ein Haus, d. h. eine Familie Gottes (ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ; 3,2—6.). — Darum (vgl. §. 4.) muß auch schon bei der Aufrichtung des Bundes ein die Sünden des Volkes sühnendes Bundesopfer dargebracht werden (9,15.18. ff.). — Aber die vollkommene Verwirklichung der Gnadenabsicht Gottes kann erst mittelst des aufgerichteten Bundes statthaben. Nur indem das erwählte Volk schon in den Bund aufgenommen ist, kann sein Gemeinschaftsverhältniß mit Gott ein vollendetes, kann es selbst im höchsten Sinne des Wortes eine Familie Gottes werden (vgl. 3,6.). Denn nur wer ein Bundesglied ist, erfreut sich des vollen Segens der von Gott getroffenen Veranstaltungen, durch welche das Bundesvolk von Sünden gereinigt, zu einem immer innigeren Gemeinschaftsverhältniß mit Gott befähigt, und so zu seinem Ziele geführt werden soll. — Wir wollen nun nicht wiederholen, was wir schon früher (§. 4.) über die centrale Stellung gesagt haben, welche diese in einem Priester- und Opferinstitute bestehenden göttlichen Veranstaltungen in der Anschauung des Vf's von der διαθήκη einnehmen; wollen auch dem, was später zur Begründung jener Behauptungen gesagt werden muß, nicht vorgreifen. Wir wollen hier nur noch auf den Einfluß aufmerksam machen, welchen jene Eigenthümlichkeit der religiösen Grundanschauung des Vf's auf seine Betrachtungsweise des mosaischen Gesetzes geübt hat. Wenn nämlich der letzte Zweck der Bundesschließung durch das Priester- und Opferinstitut erreicht werden soll, so daß das Bundesvolk seine Vollendung (τελείωσις) nirgends anders her zu erwarten hat, so müssen diese Institute nothwendig als die Grundpfeiler der ganzen Bundesökonomie betrachtet werden. Auf sie müssen sich alle das Leben und Streben des Bundesvolkes normirenden Bundesordnungen gründen (7,11: ὁ λαὸς ἐπ' αὐτῆς νενομοθέτηται; (vgl. 8,6.) *). Der Hauptzweck

*) Zu den Worten ἐπ' αὐτῆς in 7,11. vgl. De Wette, Ebrard, Lünem. und Delitzsch. —

des ganzen Bundesgesetzes muß der sein, daß das Volk auf sie hingewiesen wird, und sich so verhält, daß jene göttlichen Veranstaltungen das an ihm bewirken, was sie bewirken können und sollen. Natürlich muß darum auch der Character des Bundesgesetzes dem Character des Priester- und Opferinstituts vollkommen entsprechen, so daß jede Umgestaltung dieses Instituts nothwendig auch eine Umgestaltung des Gesetzes zur Folge hat (vgl. 7,12.). —

Diese Bemerkungen werden die Thatsache erklären, daß der Vf., wenn er von dem mosaischen Gesetze redet, öfters beinahe ausschließlich die δικαιώματα λατρείας im weitesten Sinne des Wortes, d. h. den Inbegriff dessen, was wir unter dem Namen Cärimonialgesetz zusammenfassen, im Auge hat (vgl. z. B. 7, 11.12.19.28. 10,1.). Es kann uns diese Thatsache nicht dazu verleiten der sonderbaren Meinung Ritschl's*) beizustimmen, daß unser Vf. der Ansicht gewesen sei: das mosaische Gesetz enthalte blos cärimonielle Gebote; es setze dem Menschen kein höheres Ziel als die Erreichung der καθαρότης τῆς σαρκός, wisse also nichts von höheren sittlichen Verpflichtungen. Wir wissen, warum der Vf. so wenig von den sittlichen Vorschriften des mosaischen Gesetzes spricht. Das was den Menschen zur τελείωσις führen soll, mußte in seinen Augen das Wichtigste sein. Er mußte daher diejenigen Gesetzesbestimmungen, welche sich auf die die τελείωσις bezweckenden Veranstaltungen Gottes beziehen, d. i. die δικαιώματα λατρείας als den Hauptbestandtheil des Gesetzes ansehen. Und er konnte dies thun, ohne damit die fleischlichen Satzungen (9,10.) höher zu stellen, als die sittlichen Vorschriften. Wußte er doch, daß die letzteren von dem Menschen gar nicht wahrhaft erfüllt werden können, bevor sein Gewissen von todten Werken gereinigt ist (9,14.). Es ist also in der religiösen Grundanschauung des Vf's, aber auch — da der Irrthum der Hebräer eben die die τελείωσις

*) Ritschl, 1te Aufl. S. 267—270. In der 2ten Aufl. hat er jedoch diese Ansicht stillschweigend zurückgenommen, weßhalb wir es für überflüssig halten, auf ihre Begründung näher einzugehen. —

bezweckenden Veranstaltungen Gottes betraf — in der Veranlassung und dem Zwecke seines Briefes begründet, daß er das mosaische Gesetz vorwiegend als Cärimonialgesetz betrachtet, obschon er ebenso gut als andere Leser des A. T's wußte, daß dasselbe auch höhere, sittliche Vorschriften enthält (vgl 2,2. 3,16 f. 8,9. 9,15. 10,28.). —

§. 8.

Die zwei Bündnisse und die zwei Weltzeiten.

Nur von zwei Bündnissen Gottes mit seinem Volke weiß unser Vf.; von dem Bunde, welchen Gott durch Mosen mit den Israeliten geschlossen hat, „als er ihre Hand ergriff um sie aus dem Lande Aegypten herauszuführen" (8,9.), und von dem durch Christum aufgerichteten Bunde *). Jenen nennt er einfach ἡ πρώτη (8,7.13. 9,1.15.) und diesen ἡ δευτέρα διαθήκη (8,7.). Den letzteren zeichnet er aber auch durch die Prädicate κρείττων (7,22. 8,6.), καινή (8,8.13.), νέα (12,24.) und αἰώνιος (13,20) vor jenem aus. —

In entsprechender Weise unterscheidet der Vf. auch zwei große Zeitperioden. Die erste nennt er αἱ ἡμέραι αὗται (1,1.) und ὁ καιρὸς ὁ ἐνεστηκώς (9,9.); für die zweite kommt nur der Name καιρὸς διορθώσεως vor (9,10), wenn nämlich dieser Ausdruck wirklich die ganze mit der Erscheinung Christi begonnene Zeitperiode des neuen Bundes, und nicht — was auch möglich wäre — nur die Zeit derjenigen Wirksamkeit Christi, durch welche die διόρθωσις vollzogen worden ist, bezeichnen soll **). Kommt aber auch sonst keine ausdrückliche Bezeichnung der zweiten Zeitperiode vor, so ist dieselbe doch deutlich genug als „die zukünftige Zeit" (ὁ καιρὸς ὁ μέλλων) gekennzeichnet, da der Vf. im Gegensatz zu dem

*) Von einem Bunde, den Gott mit Abraham geschlossen hat, redet der Vf. dagegen nirgends; er weiß nur von den Abraham gegebenen Verheißungen. —

**) Letzteres ist der Fall, wenn man die „Verbesserung" in activem, ersteres, wenn man sie in passivem Sinne auffaßt. —

in der „gegenwärtigen Zeit“ Vorhandenen von einer zukünftigen Welt (ἡ οἰκουμένη ἡ μέλλουσα 2,5.; μέλλων αἰών 6,5.), von zukünftigen Gütern (9,11. 10,1.) und von einer zukünftigen Stadt (13,14.) redet.

Es ist nun ganz unzweifelhaft, daß die Zeit des ersten oder alten Bundes der ersten Zeitperiode, dem καιρὸς ἐνεστηκώς, und die des zweiten, neuen und ewigen Bundes wesentlich dem καιρὸς μέλλων angehört. Aber es fragt sich, wie der Vf. beide Zeitperioden gegen einander abgegrenzt hat. Es versteht sich von selbst, daß ihr Wendepunkt in irgend einer näheren Beziehung zu der Person Christi stehen muß. Aber welches ist diese Beziehung? Bildet Christi erster Eintritt in die Welt oder seine zweite (vgl. 9,28.) Erscheinung in der Herrlichkeit die Grenzscheide der beiden Weltzeiten? Sehen wir uns, um diese Frage beantworten zu können, die betreffenden Stellen etwas genauer an!

Gleich im ersten Vers unseres Briefes lesen wir, daß Gott in dem Sohne zu uns geredet hat ἐπ᾽ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων, d. h. am Ende der durch den Ausdruck „diese Tage“ bezeichneten ersten Zeitperiode*). Es ergibt sich schon aus dieser einen Stelle, daß es unrichtig oder mindestens ungenau ist, wenn man sagt, unser Vf. habe „die zukünftige Zeit“ schon mit der ersten Erscheinung Christi beginnen lassen**). Allerdings fällt der Eintritt Christi in die Welt und seine Lehrthätigkeit ganz an's Ende der ersten Weltzeit; Christus will eben durch seine erste Erscheinung die zweite bessere Weltzeit herbeiführen; die erste

---

*) Delitzsch meint, τούτων gehöre logisch zum ganzen Begriff und bezeichne die Gegenwart, als das ἔσχατον τῶν ἡμερῶν im Gegensatz zu πάλαι; allein dann hätte sich der Vf. grammatisch sehr ungenau ausgedrückt; τούτων ist vielmehr eine nothwendige nähere Bestimmung der ἡμέραι, von deren ἔσχατον die Rede ist; ohne eine solche nähere Bestimmung konnte der Vf. die altteſt. Formel ἐπ᾽ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν gar nicht gebrauchen, da es für ihn noch andere ἡμέραι gab, von deren ἔσχατον nicht gesprochen werden kann. Vgl. übrigens Deut. 8,16.: ἐπ᾽ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν σου. —

**) Bleek zu 1,1. (II. S. 28) und Abb. —

neigt ſich ihrem Ende zu, und die zweite iſt im Anzug. Aber aus dem vom Vf. angewendeten Ausdruck iſt mit Sicherheit zu entnehmen, daß nach ſeiner Weltbetrachtung nicht nur die Geburt, ſondern auch die ganze öffentliche Wirkſamkeit Chriſti noch dieſſeits des Grenzpunktes der beiden Weltzeiten liegt. Das Reden Gottes in dem Sohne fand zwar am Ende, aber doch noch innerhalb der erſten Zeitperiode ſtatt. —

Auf der andern Seite verdient der Umſtand alle Beachtung, daß der Vf. zwar öfters von der zweiten Erſcheinung Chriſti redet, aber nirgends ſagt, daß dieſelbe am Ende der erſten Weltzeit ſtattfinden werde; er wendet in den die Paruſie betreffenden Ausſagen überhaupt keine der hier in Rede ſtehenden Formeln an*). Dies iſt gewiß nicht zufällig; vielmehr iſt uns dieſer Umſtand ein Beweis dafür, daß der Vf. auch die Zeit der Paruſie Chriſti nicht als den Grenzpunkt der beiden Weltzeiten betrachtet haben kann. — Dieſer iſt vielmehr der Opfertod Chriſti. Dies dürfte ſich aus Folgendem ergeben: Jn 9, 26. leſen wir, Chriſtus ſei einmal ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων erſchienen zur Vernichtung der Sünde mittelſt ſeines Opfers. Mit Unrecht nimmt man gewöhlich an, ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων ſei dem Sinne nach ganz daſſelbe mit ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων (1, 1.). Jenes bezeichnet nicht, wie dieſes, einen noch zu der erſten Weltzeit gehörigen, das Ende derſelben bildenden Zeitraum; das Ende der Welt iſt vielmehr der Abſchluß der erſten und zugleich der Anfang der zweiten Weltzeit; jene Formel bezeichnet alſo den Wendepunkt der beiden großen Zeitperioden. — Nun ſetzt der Vf. nicht die Erſcheinung Chriſti überhaupt in die Zeit des Weltendes, ſo daß man auf Grund dieſer Stelle die Geburt oder das erſte öffentliche Auftreten Chriſti als den Grenzpunkt der Weltzeiten zu betrachten hätte; er redet vielmehr von dem

*) Darum darf man auch die Erwartung der nahe bevorſtehenden Wiederkunft Chriſti zur Erklärung der Formel ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων — wenigſtens unmittelbar — nicht herbeiziehen. —

einmaligen Erſchienenſein Chriſti zur Vernichtung der Sünde durch ſein Opfer; er hat alſo, wie auch der Gegenſatz des πολλάκις παθεῖν zeigt, den Opfertod Chriſti im Sinne. Dieſer iſt am Ende der Welt geſchehen, und er iſt als der Wendepunkt der zwei Weltzeiten zu betrachten *). —

*) Man wird den Gedanken, daß der Tod Chriſti am Ende der Welt geſchehen und daß mit ihm die συντέλεια τῶν αἰώνων eingetreten iſt, nicht mehr auffallend finden, ſobald man ſich den ganzen Umfang der Folgen, welche dieſer Tod nach der Lehre unſeres Briefes hatte, vergegenwärtigt. Vor dem Tode Chriſti war das himmliſche Heiligthum befleckt; durch ihn iſt es gereinigt worden. Vor ihm gab es keinen Zugang zum himmliſchen Allerheiligſten, durch ihn iſt der Zugang dazu eröffnet worden. Vor ihm herrſchte der Teufel als Gewalthaber des Todes über die Abgeſchiedenen und hielt auch die Lebenden in der Knechtſchaft der Todesfurcht; durch ihn iſt der Gewalthaber des Todes vernichtigt und ſind die Lebenden aus jener Knechtſchaft befreit worden. Vor ihm hatten die Sünden noch die Macht den zum ewigen Erbe Berufenen die Erfüllung der Verheißungen vorzuenthalten; die Sünden waren noch nicht vergeben; die Gewiſſen waren mit todten Werken befleckt; es war noch Niemanden möglich, wahrhaft dem lebendigen Gott zu dienen; Niemand war noch geheiligt; Niemand zur τελείωσις gelangt. Durch den Tod Chriſti iſt eine Loskaufung aus der Macht der Sünden geſchehen; die Sünden ſind hinweggenommen; ja die Sünde iſt ſchlechthin vernichtet; die Gewiſſen ſind gereinigt; die Menſchheit iſt geheiligt; ſie iſt zur τελείωσις gelangt; ſie kann jetzt dem lebendigen Gott dienen; ſie wird nun der Erfüllung der Verheißungen theilhaftig; ja ſie iſt ſchon mit Chriſtus in die Herrlichkeit eingeführt. — Vor dem Tode Chriſti mußten noch die unwirkſamen altteſt. Opfer dargebracht werden; die äußerlichen Satzungen waren noch in Gültigkeit; jetzt iſt das anders geworden; kein Sündopfer wird mehr dargebracht; nur die Opfer des Lobes und der Wohlthätigkeit bringt man noch dar. Der ganze Gottesdienſt iſt nicht mehr an das irdiſche Heiligthum und an die fleiſchlichen Satzungen geknüpft; man naht mit Freudigkeit dem Throne der Gnade im himmliſchen Heiligthum. — Wenn man die große Umwandlung bedenkt, welche im Himmel und auf Erden, in der ſichtbaren und in der unſichtbaren Welt, im Zuſtand der Lebenden und der Todten, der Gläubigen der Jetztzeit und der Glaubensheroen der grauen Vorzeit (vgl. 11,39f.) in Folge des

Dieſe Annahme erweist ſich auch dadurch als die richtige, daß ſie mit anderen Anſchauungen des Vf's im engſten Zuſammenhange ſteht. Der alte Bund gehört, wie oben bemerkt wurde, und wie aus 9,9. klar hervorgeht, der erſten und der neue Bund der zweiten Weltzeit an. Wir werden nun ſpäter ſehen, daß der neue Bund durch den Opfertod Chriſti geſtiftet worden iſt; denn erſt in Folge dieſes Todes treten die Verheißungen, auf welchen der neue Bund beruht, in Kraft; erſt in Folge deſſelben kann das Volk Gottes der verheißenen Güter des neuen Bundes — und dies ſind eben τὰ μέλλοντα ἀγαθά d. h. die „der zukünftigen Zeit" angehörigen Güter — theilhaftig werden. Iſt hiernach der Opfertod Chriſti der Wendepunkt der Zeit des alten und der des neuen Bundes, ſo muß er auch der Wendepunkt der beiden Weltzeiten ſein. —

Daſſelbe ergibt ſich auch aus der Vergleichung von 9,9. mit 9,10. In dem καιρὸς ἐνεστηκώς werden die unwirkſamen altteſt. Opfer dargebracht; das Gebot ſie darzubringen hat ſammt allen andern fleiſchlichen Satzungen Gültigkeit bis zum καιρὸς διορθώσεως. Dieſe Zeit der Verbeſſerung tritt offenbar dann ein, wenn das wahre wirkungskräftige Opfer dargebracht wird, in Folge deſſen die Verheißung der Sündenvergebung ſich erfüllt. Die Zeit, in welcher Chriſtus ſein Sühnopfer dargebracht hat, iſt alſo das Ende des καιρὸς ἐνεστηκώς, auf welchen die Gültigkeit der altteſt. Opfergeſetze beſchränkt iſt, und — je nachdem man die διόρθωσις in paſſivem oder activem Sinne auffaßt (ſ. oben) — entweder

---

Todes Chriſti eingetreten iſt, wenn man bedenkt, daß Alles was „ewig" iſt, das ewige Heil, die ewige Erlöſung, das ewige Erbe, der ewige Bund, vom Tode Chriſti an für die Menſchheit vorhanden iſt, ſo wird man es erklärlich finden, daß dieſer Tod als das Ende der alten und der Anfang der neuen Welt betrachtet werden kann. Schon ein Ausſpruch, wie 10,14. oder 11,40. genügt um die Weltanſchauung zu rechtfertigen, nach welcher mit dem Tode Chriſti die συντέλεια τῶν αἰώνων, die Weltvollendung, eingetreten iſt. —

der Anfang des καιρὸς διορθώσεως oder geradezu mit dieſem identiſch; jedenfalls aber erſcheint auch hier der Opfertod Chriſti als der Wendepunkt der beiden Weltzeiten. —

Endlich erwäge man noch, daß nach den Anſchauungen des Vf's das „Zukünftige" zugleich das Jenſeitige, Urbildliche, Himmliſche iſt. So iſt z. B. die μέλλουσα πόλις (13,14.) eine himmliſche Stadt (vgl. 12,22. 11,16.). Dieſer Analogie gemäß können wir ſagen, daß was „der zukünftigen Zeit" angehört, himmliſchen Characters ſein muß. — Dagegen trägt, was dem καιρὸς ἐνεστηκώς angehört äußerlichen, irdiſchen, fleiſchlichen Character (vgl. 9,9. mit 10.). Bedenken wir nun, daß das Erdenleben Chriſti die „Tage ſeines Fleiſches" (5,7.) waren und ſein Tod ſein Eingang in die himmliſche Welt, ſo ſtimmt mit dem eben Geſagten die Vorſtellung ſehr gut zuſammen, nach welcher das Erdenleben Chriſti noch innerhalb des καιρὸς ἐνεστηκώς liegt, dagegen mit ſeinem Tode „die zukünftige Zeit" — zunächſt für Chriſtum ſelbſt — beginnt. — Unſere Antwort auf die oben aufgeworfene Frage lautet alſo: Weder die erſte, noch die zweite Erſcheinung Chriſti iſt die Grenzſcheide der beiden Weltzeiten; vielmehr iſt dies nach der Weltanſchauung des Vf's ſein Opfertod*). —

Verhält ſich dies ſo, ſo muß man erwarten, daß der Vf. ſich bewußt iſt in der zweiten, d. i. „zukünftigen" Weltzeit zu leben. Dieß Bewußtſein ſpricht er auch wirklich mehrfach aus. Die Chriſten kennen ſchon aus Erfahrung die Kräfte der „zukünftigen" Welt (6,5.). Sie ſind ſchon im Beſitz von „zukünftigen" Gütern (9,11. 10,1.); denn ſie ſind z. B. der Sündenvergebung theilhaftig, und dieſe gehört zu den „zukünftigen" Gütern, wie ſich aus der

*) Vgl. die trefflichen Bemerkungen Menken's (1831, S. 168—173) über die Berechtigung und beſonders über die practiſche Bedeutung einer ſolchen Anſchauung von den großen Perioden der Weltgeſchichte. —

Vergleichung von 9,14. mit 9,11. und von 10,2 ff. mit 10,1. ergibt. Sie ſind an die altteſt. fleiſchlichen Satzungen und beſonders an die altteſt. Opfergeſetze nicht mehr gebunden (vgl. z. B. 10,18.); für ſie iſt alſo der καιρὸς ἐνεστηκώς vergangen und der καιρὸς διορθώσεως ſchon eingetreten. Sie ſind zu der „zukünftigen" himmliſchen Stadt ſchon hinzugekommen (vgl. 12,22.), und gehören ſchon zu der οἰκουμένη μέλλουσα, welche nicht den Engeln, ſondern Chriſto unterworfen iſt (vgl. 2,5.). Das Zukünftige iſt alſo für ſie ſchon ein Gegenwärtiges, und das Jenſeitige ein Dieſſeitiges geworden *).

Man kann nun aber Manches aus unſerem Briefe anführen, worin der Vf. gerade umgekehrt das Bewußtſein noch in der erſten Weltzeit zu leben zu verrathen ſcheint. — Schon indem er auf der einen Seite die Ausdrücke „dieſe Tage," „die gegenwärtige Zeit" und auf der andern die Bezeichnungen „zukünftige Welt," „zukünftige Güter," „zukünftige Stadt" gebraucht, nimmt er ſeinen Standpunkt innerhalb der erſten Weltzeit **). Wir können uns nicht darauf berufen, daß dies anderwärts entlehnte dogmatiſche termini ſind; denn hätte ſich das Bewußtſein in der zweiten Weltzeit zu leben, in dem Vf. ſchon volle Geltung verſchafft, ſo würde er eben ſolche dogmatiſche termini nicht mehr angewendet haben. Dazu kommt, daß in 9,9. neben dem Ausdruck „die gegenwärtige Zeit" auch das praes. προσφέρονται vorkommt, ſo daß gar nicht geleugnet werden kann, daß in dieſer Stelle eine Anſchauung vorliegt, nach welcher die erſte Weltzeit die Zeit, in welcher der Vf. und die Leſer leben, noch mit umfaßt. — Man könnte dieſe Anſchauung auch in 1,1. ausgeſprochen finden, ſofern nämlich die ἡμεῖς, zu welchen Gott in dem Sohne geſprochen hat, auch in die durch ἐπ'

*) Vgl. Neander, II. S. 845 f.

**) Dies iſt das Wahre an der etwas mißverſtändlichen Bemerkung Lünemann's zu 1,1., das demonstr. τούτων an dieſer Stelle weiſe darauf hin, daß dieſe ἡμέραι die Zeitperiode ſeien, in welcher der Vf. ſelbſt nebſt ſeinen Leſern lebe. —

ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων bezeichnete Zeit verſetzt zu ſein ſcheinen. —

Wie iſt der eben dargelegte Widerſpruch zu erklären? Die Löſung iſt einfach. Der Opfertod Chriſti iſt allerdings die Grenzſcheide der beiden Weltzeiten. Aber nicht in der Weiſe ſcheidet er die Zeiten von einander, daß von demſelben an ſchlechthin und für Alle die alte Zeit vergangen und die neue angebrochen iſt. Für Chriſtum ſelbſt iſt die neue Zeit angebrochen, als er durch ſeinen Tod hindurch in die himmliſche Welt einging und mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt die Herrſchaft über die „zukünftige Welt“ antrat; und ſofern er durch ſeinen Tod den neuen Bund geſtiftet und durch ſein einiges Opfer für immer vollendet hat die geheiligt werden, iſt mit ſeinem Tode — objectiv betrachtet — auch für das ganze Menſchengeſchlecht die neue Zeit angebrochen. Es gilt dies auch — ſubjectiv betrachtet — für Jeden, der durch das Blut des neuteſt. Bundesopfers geheiligt, in den neuen Bund aufgenommen und der verheißenen „zukünftigen Güter“ des neuteſt. Gottesreiches theilhaftig geworden iſt. Dagegen leben diejenigen, bei welchen dies noch nicht der Fall iſt, — ſubjectiv betrachtet — noch in der alten Zeit. Wie Chriſto derzeit noch nicht Alles unterworfen iſt, wie alſo jetzt die οἰκουμένη μέλλουσα noch nicht Alles umfaßt, ſo iſt auch die „zukünftige Zeit“ noch nicht für Alle angebrochen. Ja die noch in der alten Zeit und im alten Bunde Lebenden bilden jetzt noch die große Mehrheit. Darum kann der Vf. nur, wenn er aus ſeinem eigenſten Bewußtſein, das er als Chriſt hat, heraus redet, die neue „zukünftige“ Zeit als ſchon angebrochen darſtellen. Richtet er dagegen ſeinen Blick nach außen, auf den Zuſtand, in welchem die große Mehrheit ſeiner Zeitgenoſſen noch lebte, ſo erſcheinen ihm die Zeitverhältniſſe noch als die der erſten Weltzeit, als die der Zeit des alten Bundes. Dies iſt der Grund davon, daß er in der Bezeichnung der beiden Weltzeiten und in den oben erwähnten Ausſagen ſeinen Standpunkt noch innerhalb der erſten Weltzeit nimmt. — Aber auch die Chriſten ſelbſt

leben noch nicht ſchlechthin in der „zukünftigen Zeit“; ſind ſie auch ſchon zu der „zukünftigen Stadt“ hinzugekommen, ſofern ſie Glieder des neuteſt. Gottesreiches ſind, ſo gilt doch auch das Andere von ihnen, daß ſie dieſe „zukünftige Stadt“ erſt ſuchen (vgl. 13,14.); denn erſt wenn ſie auch ſubjectiv betrachtet τετελειωμένοι ſind, gehören ſie ganz und gar dem neuteſt. Gottesreiche an; dann ſind ſie im Beſitz aller „zukünftigen Güter,“ und die „zukünftige Zeit“ iſt dann für ſie ganz und gar zur Gegenwart geworden *). —

Da dies für alle, die geheiligt werden, erſt zur Zeit der Wiederkunft Chriſti geſchieht, da erſt mit dieſer die Chriſto unterworfene οἰκουμένη μέλλουσα Alles umfaſſen wird, ſo darf man die Zeit vom Tode Chriſti bis zu ſeiner Paruſie mit Recht eine Uebergangszeit nennen, welche auf der einen Seite noch den Character der alten Zeit an ſich trägt, auf der anderen Seite aber auch ſchon den der neuen Zeit angenommen hat. —

Die Vorſtellung des Vf's von den zwei Weltzeiten iſt alſo folgende: Es ſind zwei große Zeitperioden zu unterſcheiden: die gegenwärtige und die zukünftige Zeit; jener gehört der alte, dieſer der neue Bund an. Die erſte Erſcheinung und das irdiſche Leben Chriſti fällt an das Ende der erſten Weltzeit. Die Grenzſcheide beider Weltzeiten iſt der Opfertod Chriſti. Doch iſt er dies nicht in dem Sinne, daß er die alte und die neue Zeit ſchlechthin gegen einander abgrenzte. Vielmehr iſt er nur der objective und ideale Anfang der neuen Zeit. Faßt man aber die wirklichen Zeitverhältniſſe in's Auge, ſo muß man ſagen, daß unſere Zeit den Character einer Ueber-

*) Es iſt alſo im Weſentlichen ganz richtig, wenn Tholuck in der 2ten Aufl. zu 1,1. bemerkt, der αἰὼν μέλλων ſei ſchon jetzt der δύναμις nach in den Erlöſten vorhanden, werde aber erſt mit der Wiederkunft Chriſti in die ἐνέργεια treten. — Vgl. auch Delitzſch zu 2,5. —

gangszeit an sich trägt, daß in einer Hinsicht die erste Weltzeit noch fortdauert, während in anderer Hinsicht die zweite schon angebrochen ist. Erst wenn mit der Wiederkunft Christi die Vollendung eingetreten ist, ist die zukünftige Zeit schlechthin und für Alle zur Gegenwart geworden*). —

§. 9.

Die Erhabenheit der neutest. Gottesoffenbarung über die alttestamentliche.

Wollen wir nun das gegenseitige Verhältniß der zwei διαθῆκαι näher kennen lernen, so liegt uns zunächst ob, den Unterschied nachzuweisen, welcher nach der Lehre des Vf's zwischen den Gottesoffenbarungen besteht, auf welchen dieselben beruhen. —

Unser Brief beginnt gerade mit der Gegenüberstellung dieser Gottesoffenbarungen: *Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάλαι ὁ θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις, ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ.* In diesen Worten hat der Vf. gleich von vornherein die neutest. Gottesoffenbarung über die altt. gestellt. Zwar ist in beiderlei Offenbarungen Gott der Redende (vgl. auch 12,25.). Auch das den Vätern von den Propheten verkündigte Wort ist Gottes Wort, und hat die Autorität und die Wirkungskräftigkeit des Wortes des lebendigen Gottes. Es war vermöge seines Ursprungs fest (*βέβαιος*); kein Mensch durfte daran rütteln, daran zweifeln oder daran ändern; es war zuverlässig in seinen Verheißungen wie in seinen Drohungen und unverbrüchlich in seinen Geboten; wer seinen Vorschriften zuwiderhandelte oder sie nicht achtete, entgieng sicher der

*) An diesem Resultate können wir uns durch die Bemerkungen Ritschl's (2te Aufl. S. 54 f.), nach welchen wir in dem der Hoffnung angehörigen Gebiete keine scharf ausgeprägten Begriffe zu suchen hätten, nicht irre machen lassen. —

verdienten Strafe nicht (2, 2. 12, 25. vgl. 10, 28.). — Aber wenn der Vf. auch den göttlichen Ursprung und die göttliche Autorität des altteſt. Gotteswortes auf's entſchiedenſte anerkennt, zeigt er doch auf der andern Seite eben ſo unzweifelhaft, daß eine abſtracte Gleichſtellung alles Gotteswortes ſeiner Anſchauungsweiſe durchaus nicht entſpricht. Er iſt weit davon entfernt das altteſt. Gotteswort dem neuteſt. gleich zu ſtellen. Vielmehr ſchreibt er dem letzteren offenbar eine noch weit höhere Autorität zu, indem er in Schlüſſen a minori ad majus daraus, daß die Uebertreter des altteſt. Gotteswortes nicht ungeſtraft blieben, folgert, daß wer das neuteſt. Gotteswort nicht achtet, noch viel weniger der auf ein ſolches Verhalten geſetzten noch ſchwereren Strafe entrinnen wird; und dieß thut er gerade in allen den Stellen, in welchen er die göttliche Autorität des altteſt. Gotteswortes anerkennt (2, 2 f. 12, 25. wo man das πολὺ μᾶλλον beachte; vgl. 10, 28 f.). —

Worauf gründet ſich nun dieſe Herabſetzung des altteſt. Gotteswortes gegenüber dem neuteſt., obſchon jenes ſo gut wie dieſes ein von Gott geſprochenes Wort iſt? Dieſe Frage iſt uns in dem oben angeführten erſten Vers unſeres Briefes beantwortet. Es ſind in demſelben drei offen vorliegende Gegenſätze enthalten, nämlich πάλαι und ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων, τοῖς πατράσιν und ἡμῖν, ἐν τοῖς προφήταις und ἐν υἱῷ. Der zweite dieſer Gegenſätze kann, ſo nachdrucksvoll das ἡμῖν auch iſt, doch nichts dazu beitragen, die neuteſt. Gottesoffenbarung als eine über die altteſt. erhabene erſcheinen zu laſſen. Anders verhält es ſich ſchon mit dem erſten Gegenſatz; derſelbe iſt zwar zunächſt ein bloß zeitlicher; das erſte Reden Gottes fand in der Vorzeit*) ſtatt, das zweite dagegen am Ende der erſten Weltzeit. Aber es iſt in der Natur der Sache begründet, daß die ſpätere Offenbarung Gottes als eine höhere, über die früheren hinaus-

*) Ueber πάλαι vgl. Bleek und Lünem. und dazu die berichtigende Bemerkung Ebrard's.

gehende betrachtet werden muß; wenigſtens gilt dies von der am Ende der erſten Weltzeit gegebenen Offenbarung. Dieſe muß nicht nur über alle früheren erhaben, ſondern auch die ſchlechthin höchſte, die vollkommene Offenbarung ſein; denn nach ihr iſt keine weitere mehr zu erwarten; und an das Ende der erſten Weltzeit, an welches alle Verheißungen geknüpft ſind, fallend muß ſie den Zweck haben, die neue Zeit, die Zeit der Vollendung herbeizuführen. Schon dieſe Zeitbeſtimmung ſchließt alſo in ſich, daß die neuteſt. Gottesoffenbarung als die höchſte und vollkommene über die der Vorzeit angehörigen altteſtamentlichen erhaben iſt *). —

Der Hauptgegenſatz iſt aber der dritte; daß Gott zu den Vätern in den Propheten, zu uns aber in dem Sohne geredet hat, iſt die Hauptſache, iſt der eigentliche Grund der Erhabenheit der neuteſt. Gottesoffenbarung über die altteſt. — Der über die Welt hoch erhabene Gott offenbart ſich nämlich durch Mittelsperſonen. Nun hat er ſich in der altteſt. Zeit einer Mehrzahl untergeordneter menſchlicher Vermittler bedient um in ihnen zu ſeinem Volke zu reden; ſie alle ſind in dem Namen „Propheten" zuſammengefaßt. Es iſt nämlich allgemein anerkannt, daß das Wort προφῆται in unſerer Stelle als eine allgemeine Bezeichnung aller der Gottesmänner, welche von Gott Offenbarungen empfiengen und Anderen im Namen Gottes zu verkündigen hatten, aufzufaſſen, und daß namentlich auch Moſes zu dieſen Propheten zu rechnen iſt. — Indem der Vf. ſagt, Gott habe

*) „Quod si nunc postremum loquutus est deus, huc usque progredi convenit: quemadmodum etiam quum eo perveneris, sistendus est gradus. Quorum utrumque cognitu valde necessarium est. Nam et Judaeis magnum erat impedimentum quod non reputabant deum in aliud tempus distulisse pleniorem doctrinam. Itaque lege sua contenti non properabant ad metam. Ex quo autem Christus apparuit, contrarium malum grassari coepit in mundo. Appetunt enim homines ultra Christum pergere." — Calvin zu 1,1. —

in den Propheten zu den Vätern geredet, zeigt er auf der einen Seite, daß er dieſelben nicht als bloße Werkzeuge in der Hand Gottes betrachtet, durch welche in mechaniſcher Weiſe das Gotteswort von Gott dem Volke überbracht wurde; er zeigt aber auch auf der anderen Seite, daß nach ſeiner Anſchauung Gott den Propheten nicht bloß Offenbarungen mittheilte, und es ihnen dann überließ dieſelben in menſchlichen Worten zu verkündigen. Vielmehr ſind die Propheten lebendige und ſelbſtthätige Diener Gottes; ſie reden; aber ſie reden nicht ihre eigenen Worte, ſondern Gott redet in ihnen, ſo daß ihr Wort weſentlich Gottes Wort iſt*).

Immerhin aber iſt die altteſt. Gottesoffenbarung durch bloſe Menſchen vermittelt, und zwar durch mehrere; dagegen hat Gott zur Begründung des neuen Bundes in dem „Sohne" geredet; und der „Sohn" gehört nicht zu der Klaſſe der blos menſchlichen Propheten, ſondern ſteht einzig in ſeiner Art hoch über dieſen. —

Allerdings gab es auch im alten Bunde nicht blos menſchliche Vermittler der Gottesoffenbarungen. Wenigſtens die den alten Bund begründende Offenbarung, das auf dem

*) Das ἐν iſt nämlich beide Male nicht ganz gleichbedeutend mit διά, wie jetzt wieder von Delitzſch behauptet worden iſt; letzteres müßte nicht (vgl. 2, 2.3.), könnte aber doch ſo verſtanden werden, als ob die Propheten und der Sohn nicht ſelbſtthätige Werkzeuge in der Hand Gottes wären. Mit Recht ſagt Lünem., ἐν ſei ſignificanter, als διά. Zwar denkt der Vf. ſchwerlich beſtimmt und geradezu an die Innewohnung Gottes in den Propheten und im Sohne, ſo daß ein ὤν zu ergänzen wäre (nach dem Vorgang des Thomas von Aquin, Beza's, Gerhard's u. Add. Bleek, De Wette, Lünem.); aber doch ſoll durch das ἐν das Verhältniß, in welchem die Propheten und der Sohn als lebendige, ſelbſtthätige Perſonen zu Gott ſtanden, angedeutet werden. Hat ein Vater ſeinem erwachſenen Sohne, der mit ihm ganz eines Sinnes und Geiſtes iſt, den Auftrag gegeben, etwas mit Jemanden zu verhandeln, ſo wird man von dieſem Sohne ſagen können: „man hört in ihm ſeinen Vater reden;" und man will damit noch etwas Anderes ſagen, als „ſein Vater hat durch ihn ſagen laſſen." Vgl. auch Moll a. a. O. II. S. 4 f. —

Berge Sinai gegebene Gesetz, war ein nicht blos durch Mosen (vgl. 9,19.), sondern auch durch Engel geredetes Wort; und gerade deßhalb galt es als ein göttlich beglaubigtes, verbindliches und unverbrüchliches Wort (vgl. ὁ δι' ἀγγέλων λαλη-θεὶς λόγος in 2,2.). So fand also nach der Lehre des Vfs wenigstens bei der altteſt. Geſetzgebung eine doppelte Vermittlung ſtatt. Moſes hat das Geſetz nicht unmittelbar von Gott empfangen; vielmehr iſt es zuerſt durch die Vermittlung von Engeln Moſi, und dann erſt durch Moſis Vermittlung dem altteſt. Bundesvolke gegeben worden. — Aber auch über dieſe übermenſchlichen Vermittler altteſt. Gottesoffenbarung iſt der Herr (ὁ κύριος), durch welchen die neuteſt. Heilsoffenbarung verkündigt worden iſt als „Sohn" hoch erhaben. Auch ſie, die nur λειτουργικὰ πνεύματα ſind, ſind ihm gegenüber nur untergeordnete Mittelsperſonen. Der Sohn gehört nicht in die Klaſſe der Engel; er iſt auch mit ihnen verglichen einzig in ſeiner Art, und ſteht ſeinem Weſen nach in einem weit höheren, viel näheren Verhältniſſe zu Gott, das ſeines gleichen nicht hat. Es findet ſich alſo überhaupt und unter den altteſt. Offenbarungsmittlern insbeſondere keiner, der an die Seite des neuteſt. Offenbarungsmittlers geſetzt werden könnte; dieſer iſt als „Sohn" der ſchlechthin höchſte, einzigartige Vermittler, deſſen ſich Gott bedienen konnte, um in ihm zu den Menſchen zu reden. —

Zwar iſt nur die anfängliche Verkündigung der neuteſt. Heilsoffenbarung durch den Herrn ſelbſt geſchehen*); weder der Vf., noch die Leſer haben dieſelbe aus dem Munde des Herrn vernommen. Auch hier trat dann eine menſchliche Vermittlung ein. Von glaubwürdigen Ohrenzeugen iſt ſie in zuverläſſiger Weiſe (ἐβεβαιώθη) der ſpäteren Generation übermittelt worden; und ihr Zeugniß von dem neuteſt. Heile iſt noch durch das hinzukommende thatſächliche Zeugniß

*) Gegen die von Ebrard vorgetragene Erklärung der Worte ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι in 2,3. vgl. Lünem. —

Gottes, nämlich durch Zeichen und Wunder, durch mancherlei der christlichen Gemeinde geschenkte und in ihr sich offenbarende Wunderkräfte und durch nach dem freien Willensentschlusse Gottes in mannigfacher Weise und in verschiedenem Maaße erfolgende Zutheilungen des heiligen Geistes beglaubigt und bekräftigt worden (vgl. 2, 3 f.). So bürgt auf der einen Seite das, daß es Ohrenzeugen waren, welche das neutest. Heil weiter verkündigt haben, und auf der andern Seite das thatsächliche Zeugniß Gottes dafür, daß das durch menschliche Vermittlung auf die spätere Generation gekommene Wort dasselbe ist, welches anfänglich von dem Herrn selbst verkündigt wurde.

Wenn nach dem eben Gesagten auch in Beziehung auf die neutest. Gottesoffenbarung bei dem Vf. und bei den Lesern nur von einer durch menschliche Vermittlung erhaltenen Kunde die Rede sein konnte, so ändert dies doch, wie man leicht sieht, nichts an dem, was der Vf. zuvor über den Unterschied in der Vermittlung der alt- und der neutest. Offenbarung gesagt hat. Jene Ohrenzeugen sind ja keine Offenbarungsmittler; durch sie hat Gott nicht in dem Sinne geredet, in welchem er durch Moses, durch die Propheten, durch die Engel und durch den Herrn geredet hat. Die nachmalige durch menschliche Vermittlung erfolgte Weiterverbreitung der Kunde von der einmal gegebenen Offenbarung kann nicht in Betracht kommen, wo es sich um den Unterschied der eigentlichen Offenbarungsmittler handelt. Diese sind auf der einen Seite Moses, die Propheten überhaupt und die Engel, auf der andern Seite der Herr, welcher als „Sohn" über diese alle unendlich erhaben ist. Es bleibt also dabei: die neutest. Offenbarung Gottes ist uns durch den schlechthin höchsten, einzigartigen Vermittler gegeben, dessen sich Gott bedienen konnte, um in ihm zu den Menschen zu reden. —

Hieraus ergiebt sich im Sinne unseres Vfs von selbst, daß die neutest. Offenbarung weit vorzüglicher ist,

und daß das neuteſt. Gotteswort eine noch weit höhere göttliche Autorität hat, als die altteſt. Offenbarung und das altteſt. Gotteswort. Er ſetzt nämlich voraus, daß mit der Erhabenheit eines Offenbarungsmittlers über den andern die Erhabenheit der durch ihn vermittelten Gottesoffenbarung über die durch den andern vermittelte nothwendig zuſammenhängen müſſe *). Nicht als ob er an eine mögliche Trübung der Gottesoffenbarung durch die untergeordneteren Mittelsperſonen dächte; aber ſeine in der Natur der Sache begründete Anſicht iſt, daß Gott, indem er mit der Zeit ſtufenweiſe mehr und mehr ſich offenbart, und ſich dabei verſchiedener Mittelsperſonen bedient, welche einander nicht gleich und ihm ſelbſt nicht in gleicher Weiſe nahe ſtehen, durch den höher und ihm ſelbſt näher ſtehenden Vermittler auch eine höhere, reichere und vollkommenere Offenbarung geben muß. Wenn alſo der neuteſt. Offenbarungsmittler über die altteſtamentlichen hoch erhaben iſt, ſo ſteht auch die neuteſt. Gottesoffenbarung an Wichtigkeit und Vollkommenheit hoch über der altteſt.; und wenn der neuteſt. Offenbarungsmittler der ſchlechthin höchſte, wenn er einzig in ſeiner Art iſt, und ſeinem Weſen nach Gott am nächſten ſteht, ſo kann an eine Gottesoffenbarung, die über die durch ihn vermittelte noch hinausgienge, nicht mehr gedacht werden; vielmehr muß dann die neuteſt. Offenbarung ebenfalls eine einzigartige, ſie muß die höchſte und letzte, die abſolut vollkommene Offenbarung Gottes ſein. —

Aus 3,3 f. geht nun, wie ſpäter erhellen wird, hervor, daß der Vf. Chriſtum auch als den Begründer des altteſt. Gottesreiches betrachtet. Allerdings liegt in der bezeichneten Stelle nur eine vereinzelte Spur dieſer Vorſtellung vor, und es fragt ſich, ob der Vf. dieſelbe in den Kreis ſeiner,

*) Dies iſt auch in 2,3. angedeutet, indem nämlich das an die Erhabenheit des neuteſt. Heiles erinnernde τηλικαύτης durch die Hinweiſung darauf, daß dieſes Heil durch den Herrn geoffenbart iſt, motivirt wird (ἥτις); vgl. auch 2,1. mit Cap. 1.

die Vermittlung der altteſt. Offenbarung betreffenden Anſchauungen organiſch eingegliedert hat. Jedenfalls aber ſteht dieſe Vorſtellung mit der bisher entwickelten Lehre des Vf's nicht im Widerſpruch, läßt ſich vielmehr leicht in dieſelbe einfügen, und würde dann nur dazu dienen die Erhabenheit der neuteſt. Offenbarung über die altteſt. in noch helleres Licht zu ſtellen. Hat nämlich Gott (vgl. 3, 4.) durch Chriſtum das altteſt. Gottesreich begründet, und iſt dieſe Begründung — wie man nicht anders annehmen kann — durch die Geſetzgebung vollzogen worden, ſo wäre auch Chriſtus als ein bei der altteſt. Geſetzgebung mitwirkender Vermittler zu betrachten. So erhielten wir dann nicht eine doppelte, ſondern eine dreifache Stufenfolge von Vermittlungen, durch welche das den alten Bund begründende Gotteswort von Gott an das Volk Iſrael gebracht wurde. Von Gott käme daſſelbe durch den Sohn an die Engel, durch dieſe an Moſes und durch Moſen an das Volk*). Hiernach wäre die altteſt. Gottesoffenbarung zwar auch durch den Sohn gegeben, aber nicht unmittelbar, ſondern durch die Vermittlung der weit unter ihm ſtehenden Engel, welche ſie wieder durch Moſen dem Volke mitgetheilt hätten; dagegen iſt die neuteſt. Offenbarung unmittelbar durch den höchſten Offenbarungsmittler, den Sohn ſelbſt gegeben. So träte dann die Erhabenheit der neuteſt. Offenbarung über die altteſt. offenbar in noch helleres Licht, da jene als eine aus erſter Hand, dieſe dagegen als eine erſt aus dritter Hand empfangene erſchiene. —

Worin ſteht nun aber die altteſt. Offenbarung ſelbſt — abgeſehen von dem Unterſchied der Offenbarungsmittler — der neuteſt. nach? Eine Antwort auf dieſe Frage geben die beiden adverbialen Beſtimmungen πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως

*) Ganz entſprechend iſt nach Apoc. 1, 1 f. die Offenbarung Chriſto von Gott gegeben; Chriſtus thut ſie durch die Vermittlung ſeines Engels ſeinem Knecht Johannes kund, welcher ſie wiederum der chriſtlichen Gemeinde mitzutheilen hat. —

in 1, 1., durch welche der Vf. von vornherein schon die Unvollkommenheit der altteſt. Offenbarung andeutet. Alle neueren Exegeten verwerfen mit Recht die Anſicht, daß die beiden Ausdrücke nur eine rhetoriſche Amplification eines und deſſelben Begriffs ſeien; doch iſt die Bedeutung derſelben nicht von Allen vollkommen richtig angegeben worden. Πολυμερῶς heißt „vielgetheilt", und der Vf. will in dieſem Worte ſagen, daß Gott, indem er in den Propheten zu den Vätern redete, nicht auf einmal eine ganze, vollſtändige Offenbarung ſeines Weſens, ſeines Willens und ſeines Rathſchluſſes gab, daß vielmehr die altteſt. Offenbarung in viele einzelne Offenbarungen zerfällt, deren jede immer nur einen Theil der zu offenbarenden Wahrheit enthüllte. Es tritt in der altteſt. Offenbarung die Wahrheit nirgends als ein Ganzes an's Licht; nur bruchſtückweiſe iſt ſie von Gott durch die Propheten kund gemacht worden. Der eine Prophet hatte dieſes, der andere jenes beſondere Moment der Wahrheit zu verkündigen, ſo daß der ganze altteſt. Offenbarungsinhalt unter viele Offenbarungsmittler zertheilt war. Damit hieng natürlich zuſammen, daß dieſe bruchſtückweiſen Offenbarungen auch der Zeit nach auseinanderfielen, ſo daß jener Offenbarungsinhalt auch auf verſchiedene Zeiten ſich vertheilte. So ſtellt ſich alſo die altteſt. Offenbarung, obſchon ſie ihre Einheit und ihren Zuſammenhang darin hat, daß ſie die Offenbarung eines und deſſelben Gottes iſt, doch nicht als ein einheitliches, zuſammenhängendes Ganze, ſondern als eine Vielheit einzelner, unzuſammenhängender Offenbarungen dar, in welchen die durch verſchiedene Offenbarungsmittler und zu verſchiedenen Zeiten enthüllten einzelnen Momente der Wahrheit vielgetheilt auseinanderfallen. Dies iſt eine Unvollkommenheit der altteſt. Offenbarung; denn es iſt eine natürliche Folge dieſer ihrer Vielgetheiltheit, daß man aus ihr keine ſichere und klare Erkenntniß der ganzen, vollen Wahrheit gewinnen konnte. —

Das hinzugefügte πολυτρόπως heißt „vielartig" und be-

zeichnet, wie Lünem. richtig bemerkt, „die Mannigfaltigkeit der Modalität, in welcher das λαλεῖν sich vollzog," oder „die wechselvolle Verschiedenheit der göttlichen Offenbarungen in Bezug auf Inhalt und Form." Mit Unrecht erklärt er aber dann den Ausdruck näher, indem er nach dem Vorgang Bleek's und De Wette's darauf hinweist, daß Gott „bald durch Gesichte und Träume, bald von Mund zu Mund, bald unmittelbar, bald durch Vermittlung eines Engels, bald unter der Hülle von Symbolen und Bildern, bald ohne dieselbe zu den Empfängern seiner Offenbarungen redete." Denn es darf hier, wie Moll (a. a. O. II. S. 6) richtig bemerkt, nicht an die verschiedene Art, in welcher Gott seine Offenbarungen den Propheten mittheilte, sondern nur an die verschiedene Art, in welcher er in den Propheten zu den Vätern redete, gedacht werden. Jene verschiedenen Arten der Mittheilung des Gotteswortes an die Propheten können also wenigstens nur in Betracht kommen, sofern sie auch Form und Inhalt des prophetischen Wortes, in welchem die Gottesoffenbarungen den Vätern kund wurden, verschieden gestalteten, was denn auch allerdings gewöhnlich der Fall ist. — Aber wir dürfen hierbei nicht stehen bleiben; die altteſt. Offenbarung ist nicht nur in Folge davon, daß sie den Offenbarungsmittlern in verschiedener Weise und unter mancherlei Formen von Gott mitgetheilt wurde, eine verschiedenartige. Vielmehr war die Art und Weise, in welcher Gott zu den Vätern in den Propheten redete, immer je nach der Verschiedenheit der Personen, welche Offenbarungsmittler waren, der Zeiten, in welchen Offenbarungen gegeben wurden und der Wahrheiten, welche kund gemacht werden sollten, verschieden *). Anders redete Gott durch Mosen, anders durch Elias, wieder anders durch Jesajas, Jeremias oder Hesekiel. Zur Zeit der Gründung des altteſt. Gottesreiches lautete das Gotteswort anders als in der späteren Zeit, wo es sich um die Erhaltung desselben oder um das tiefere Verständniß und die höhere Auf-

*) Vgl. Moll a. a. O. II. S. 7 f.

faſſung des Geſetzes handelte; anders lautete es, wenn das Bundesvolk ſeinem Gotte treu war, anders, wenn es von ihm abgefallen war und wieder anders, wenn es zu ihm zurückkehrte. Wenn Gott Geſetze gab, wenn er Drohungen verkündigen ließ, wenn er ſein Volk tröſten wollte, wenn er durch Verheißungen auf die neue, beſſere Zeit hinwies, ſo hatte das Gotteswort jedesmal wieder einen andern Character. Kurz jede einzelne Offenbarung wurde, wie ſie einen beſonderen Theil der Wahrheit enthüllen ſollte, auch unter einem beſonderen, ihr eigenthümlichen τρόπος gegeben. Es konnte dies nicht anders ſein; denn ſobald die einzelnen Momente der Wahrheit ohne Verbindung und ohne Beziehung auf einander, in ihrer Vereinzelung an's Licht treten, kann keines von ihnen den Character an ſich tragen, welchen es hätte, wenn es nicht als vereinzeltes Moment, ſondern als Moment im Ganzen der Wahrheit an's Licht träte*). Die altteſt. Offenbarung mußte daher als eine vielgetheilte auch eine vielartige ſein. Auch dies läßt ſie als eine unvollkommene erſcheinen. Denn die vollkommene Offenbarung muß auch einen einheitlichen, der ganzen ewigen Wahrheit, welche ſie enthüllt, vollkommen entſprechenden und darum allen Zeiten und allen Verhältniſſen angemeſſenen Character an ſich tragen. —

Man hat in dem, was der Vf. 1,1. über die Offenbarung Gottes in Chriſto ſagt, eine dem πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως entſprechende, den Gegenſatz dazu bildende Beſtimmung vermißt**). Eine ſolche iſt aber durchaus überflüſſig; denn wenn die neuteſt. Offenbarung als eine am Ende der erſten Weltzeit in dem Sohne gegebene bezeichnet wird, ſo iſt damit auch ſchon geſagt, daß ſie nicht, wie die altteſt., eine vielgetheilte und vielartige iſt. Der oben

*) So hat z. B. die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes einen weſentlich verſchiedenen Character, je nachdem ſie mit der Offenbarung der Liebe Gottes verbunden iſt, oder nicht. —

**) Vgl. z. B. Bleek und Tholuck. —

geschilderte Character der altteſt. Offenbarung iſt nämlich eine natürliche Folge davon, daß Gott dieſelbe nur durch eine Mehrheit untergeordneter Offenbarungsmittler gegeben hat und daß ſie nach ſeinem Rathſchluß nicht die letzte Offenbarung ſein ſollte. Aber eben ſo natürlich iſt es, daß die letzte und durch den höchſten Offenbarungsmittler gegebene Offenbarung eine einheitliche und vollſtändige Offenbarung der ganzen Wahrheit, des ganzen Weſens, Willens und Rathſchluſſes Gottes ſein muß und daß auch die Art und Weiſe, in welcher Gott in dem höchſten Offenbarungsmittler zu uns redete, nur eine, nämlich die abſolut vollkommene, dem vollkommenen Offenbarungsinhalte völlig entſprechende ſein konnte. Dieſes iſt eine natürliche Folge von jenem; denn wenn die neuteſt. Offenbarung alle einzelnen Momente der Wahrheit nicht als einzelne, ſondern als im Ganzen vereinigte mit einemmale enthüllt, ſo erſcheinen dieſelben nicht mehr als verſchiedenartige, ſondern als zuſammen gehörig, in nothwendiger Beziehung zu einander ſtehend, eine Einheit bildend. An jedem von ihnen iſt der einheitliche Character des Ganzen erſichtlich. — So ſteht alſo die altteſt. Offenbarung der neuteſt. nach, weil in jener die Wahrheit nur vielfach zertheilt und einen verſchiedenartigen Character an ſich tragend enthüllt iſt, während dieſe die Offenbarung der ungetheilten, einen durchaus einheitlichen Character an ſich tragenden Wahrheitsfülle iſt. —

Indem die altteſt. Offenbarung als eine vielgetheilte und vielartige bezeichnet wird, iſt eigentlich erſt etwas Formelles über ihren Character ausgeſagt. Es kann aber keine Frage ſein, daß ſie ſich auch in materieller Hinſicht von der neuteſt. unterſcheidet und dieſer nachſteht. Ueber dieſen Unterſchied ſpricht ſich der Vf. an einer andern Stelle aus. In Beziehung auf die altteſt. Offenbarung nennt er 12,25. Gott ἐπὶ γῆς ... τὸν χρηματίζοντα, in Beziehung auf die neuteſt. dagegen τὸν ἀπ' οὐρανῶν (χρηματίζοντα). Wir ſetzen nämlich voraus, daß in beiden Satzgliedern unter dem Re-

denden Gott zu verſtehen iſt*). Es fragt ſich nun, in wiefern von Gott geſagt werden könne, daß er im alten Bunde auf Erden, im neuen vom Himmel herab rede. Die Ausleger (namentlich auch Bleek) laſſen dieſe Frage ſo gut als unbeantwortet. Um die richtige Antwort zu finden, müſſen wir zuvörderſt beachten, daß in beiden Satzgliedern nicht an ein einmaliges, ſondern an ein fortwährendes Reden Gottes zu denken iſt. Der Vf. hat im erſten Satzgliede nicht allein den Act der Geſetzgebung auf dem Berge Sinai im Auge; und ebenſowenig im zweiten die erſte Verkündigung des Evangeliums, das der Vergangenheit angehörige Reden Gottes in dem Sohne, von welchem 1, 1. die Rede war. Letzteres iſt wegen des vorausgehenden part. praes. τὸν λαλοῦντα und weil ſonſt nicht leicht abzuſehen wäre, in wiefern man ſagen könne, daß Gott in (dem doch auf Erden wandelnden) Chriſtus vom Himmel herab geredet habe, allgemein zugeſtanden. Dagegen denken die Ausleger bei dem Reden Gottes auf der Erde ohne Weiteres an den Act der Geſetzgebung. Wir berufen uns gegen dieſe

---

*) Vgl. Bleek, De Wette, Lünem. und Delitzſch; ſchon die Beziehung von v. 25 auf v. 19 ſcheint uns völlig genügend, um dieſe Auffaſſung als die allein richtige zu erweiſen. Den am vollſtändigſten von Bleek verzeichneten Gründen für die Anſicht, daß Moſes der auf Erden, Chriſtus der vom Himmel herab Redende ſei, können wir nicht ſo viel Gewicht zuerkennen, als Bleek ſelbſt ihnen zugeſteht. — Die Anſicht Ebrard's, „der Redende ſei beide Male Chriſtus; auf Erden habe er geredet, indem er ſich auf Sinai als Geſetzgeber offenbart habe; vom Himmel herab rede er als Mittler, indem er im Himmel um Gnade für uns ſchreie (v. 24) und ſomit vom Himmel herab uns Gnade darbiete," wollen wir nur anführen. — Ganz verkehrt will Steinmeyer (Disquisitio in epistolae Petrinae prioris prooemium. 1854. S. 16 ff.), von einer durchaus irrigen Erklärung von 12, 24. ausgehend, unter dem auf Erden Redenden Abel als Repräſentanten der Wolke von Glaubenszeugen (vgl. 12, 24. mit 11, 4. 18. und 12, 1.) und unter dem vom Himmel herab Redenden Chriſtum (vgl. 12, 2.) verſtanden wiſſen. Eine ſolche Erklärung verdient keine Widerlegung.

Ansicht nicht auf das part. praes. τὸν χρηματίζοντα an und für sich; denn wir wissen wohl, daß dasselbe in erzählender Rede als part. imperf. etwas der Vergangenheit Angehöriges bezeichnen kann, welches eben geschah, als ein anderes Factum eintrat*). Wir dürfen also aus diesem part. praes. zunächst nur folgern, daß das ἐπὶ γῆς χρηματίζειν eben stattfand, als das παραιτήσασθαι erfolgte. Bei letzterem denkt der Vf. — wie mit Recht allgemein angenommen wird, nicht an das Verhalten des Volkes bei der Gesetzgebung auf Sinai, welches in v. 19. durch παραιτεῖσθαι bezeichnet ist**), sondern an die später, und besonders während des Wüstenzuges von demselben bewiesene Widerspenstigkeit gegen Gott und gegen die göttlichen Gebote. Hieraus ergiebt sich nun unwiderleglich, daß der Vf. das ἐπὶ γῆς χρηματίζειν nicht als ein auf die Zeit der Gesetzgebung auf dem Sinai beschränktes, sondern als ein auch während des Wüstenzuges fortdauerndes ansieht. Freilich könnte man nun daran erinnern, daß auch nach dem Berichte des Pentateuchs Gott während des ganzen Wüstenzuges durch Mosen zu dem israelitischen Volke redete. Allein wenn man den Gegensatz des in der Zeit des neuen Bundes fortdauernden Redens Gottes vom Himmel herab vergleicht, so wird man doch die Annahme am wahrscheinlichsten finden, daß in den beiden in Rede stehenden Bezeichnungen Gottes eine Anschauung ihren Ausdruck gefunden hat, nach welcher Gott während der Zeit des alten Bundes fortwährend auf Erden redete***), wie er jetzt zur Zeit des neuen Bundes fortwährend vom Himmel herab redet.

*) Vgl. Winer, 5te Aufl. S. 406; 6te Aufl. S. 305. —

**) Obschon er, wie oben bemerkt, sich auf v. 19 zurückbezieht; vgl. Bleek, III. S. 960. — Neuerdings hat Delitzsch dem παραιτησάμενοι in v. 25 dieselbe Bedeutung vindiciren wollen, die es in v. 19 hat; aber dieser Versuch richtet sich selbst durch die dann nothwendige, aber offenbar falsche Erklärung des οὐκ ἐξέφυγον durch „sie vermochten sich doch nicht zu entziehen, sie mußten Stand halten," was ja — von allem Andern abgesehen — sogar der Geschichte widerspräche. —

***) Man mache hiergegen nicht das τότε in v. 26 geltend, welches sich allerdings auf die Zeit der Gesetzgebung auf dem Sinai beziehen

Dieſe Auffaſſung ſtimmt auch zu dem was der Vf. v. 18—24. geſagt hatte. Den Gedanken, daß die Leſer Bürger nicht des alt- ſondern des neuteſt. Gottesreiches geworden ſeien, hatte er hier ſo eingekleidet, daß er ihnen ſagte, ſie ſeien nicht zu dem Berg Sinai, ſondern zu dem himmliſchen Jeruſalem hinzugekommen. Schon in dieſen Verſen liegt eine Anſchauung vor, nach welcher die Bürger des altteſt. Gottesreiches gleichſam, wie einſt ihre Väter, vor dem Berg Sinai ſtehen und vernehmen wie Gott ihnen von dieſem Berge aus, alſo auf Erden, ſeinen Willen verkündigt*), während dagegen die Bürger des neuteſt. Gottesreiches vor dem himmliſchen Jeruſalem ſtehen, und die Stimme des aus dieſer himmliſchen Stadt, alſo vom Himmel herab zu ihnen redenden Gottes hören. —

Verhält ſich dies ſo, ſo ſind die beiden Bezeichnungen Gottes, von denen wir reden, damit nicht genügend erklärt, daß man ſagt: zu den Juden habe Gott auf dem berührbaren, irdiſchen Berge Sinai geredet, indem er zu ſeinem Dollmetſcher einen irdiſchen Menſchen, den Moſes wählte;

---

muß. Wir leugnen ja nicht, daß der Vf. dieſe hauptſächlich im Auge hat, und daß mit Beziehung auf ſie die Ausdrücke gewählt ſind. Was wir behaupten iſt zunächſt nur das, daß die Offenbarung Gottes auf dem Sinai vom Vf. nicht als ein auf die Zeit, als das Volk am Sinai gelagert war, ſich beſchränkendes und dann der Vergangenheit angehörendes, ſondern als ein während der Zeit des alten Bundes fortdauerndes Reden Gottes betrachtet wird. Die vom Sinai ausgehende φωνὴ ῥημάτων tönte gleichſam fort, ſo lange der alte Bund beſtand. — Das τότε in v. 26 macht alſo bei unſerer Auffaſſung keine Schwierigkeit. — Wir behaupten dann weiter, daß nach der Anſchauung des Vf's der Character des durch die ganze altteſt. Zeit hindurchtönenden ſinaitiſchen Gotteswortes auch der Character des altteſt. Gotteswortes überhaupt iſt; denn jene grundlegende Offenbarung iſt der Prototyp aller folgenden. —

*) „Die ganze jüdiſche Religion und ihre kirchliche und bürgerliche Verfaſſung ſchrieb ſich von der Geſetzgebung auf Sinai her. Darum wurden auch die ſpäten Anhänger derſelben noch gerechnet als ſolche, die zum Berg Sinai gekommen.“ Rieger, S. 284.

zu den Chriſten dagegen rede er vom Himmel herab, indem er als Dolmetſcher zu ihnen vom Himmel her ſeinen eigenen Sohn geſandt habe*). Man kann dann auch gegen die vom Vf. gebrauchten Ausdrücke nicht einwenden, daß ſie nicht ganz paſſend ſeien, in ſofern „ja Chriſtus auch auf Erden erſchienen ſei“ **). Man muß vielmehr ſagen: der Character zunächſt der grundlegenden altteſt. Offenbarung und ſodann der altteſt. Offenbarung überhaupt iſt der Art, daß man ſie als ein vom Berge Sinai ausgehendes, alſo auf Erden ſtattfindendes Reden Gottes betrachten kann, während der Character der neuteſt. Offenbarung kurz geſchildert iſt, wenn man dieſelbe als ein Reden Gottes vom Himmel herab bezeichnet. Und iſt hiermit nicht wirklich der weſentlichſte Unterſchied, der zwiſchen der alt- und der neuteſt. Offenbarung vorhanden iſt, kurz und treffend bezeichnet? Wie Gott zur Geſetzgebung auf den Sinai herabſtieg, ſo ſteigt er immer, wenn er zu dem altteſt. Bundesvolke als ſolchem redet, zur Erde herab; er redet noch auf Erden, redet noch in irdiſcher Weiſe und in Beziehung auf irdiſche Dinge; das Wort Gottes iſt ein durch die jedesmaligen irdiſchen Verhältniſſe beſtimmtes und hat ſelbſt einen irdiſchen Character; denn das ganze altteſt. Gottesreich iſt eben nur ein Gottesreich auf Erden, aber kein Himmelreich. Nur was der heilige Gott auf Erden gethan wiſſen will, wie er auf Erden den Ungehorſam gegen ſeine Gebote beſtrafen wird, was er in Gnade und Treue für das Glück ſeines Bundesvolkes auf der Erde zu thun beſchloſſen hat***), nur derartiges ver-

*) Gegen Lünem. z. d. St.

**) Gegen De Wette z. d. St.

***) „Was ihnen (den Israeliten) in ihrem beſonderen Theile verſprochen war, das ging mehr auf einen äußerlichen Wohlſtand, auf ein langes und glückſeliges Leben, auf einen Ueberfluß der Güter des Landes, als auf ſolche Dinge, dadurch ſie in der Gemeinſchaft Gottes nach dem Geiſte wären gefördert worden. Was hierher gehöret, war

kündet das altteſt. Gotteswort, ſoweit es nämlich wirklich dem alten Bunde gilt. Dagegen thut es noch nicht die Geheimniſſe des Himmels kund, verkündet noch nicht, daß das Volk Gottes zum Himmel berufen iſt, kurz es ſoll noch nicht ein Gottesreich begründen, welches weſentlich himmliſchen Characters iſt und dem Himmel angehört. Man leſe das A. T. durch und ſehe zu, ob nicht die Propheten ebenſo wie der Pentateuch, die Verheißungen ebenſo wie die Gebote und Drohungen, ſo weit nämlich das Gotteswort ein den altteſt. Bundesgliedern geltendes iſt, ganz den Character eines auf der Erde geredeten, und über die Erde noch nicht hinausgehenden Gotteswortes an ſich tragen*). — Dagegen findet bei der neuteſt. Offenbarung kein ſolches Herabſteigen Gottes auf die Erde ſtatt. Hier iſt das Gotteswort durchaus himmliſchen Characters. Es verkündet die Geheimniſſe des Himmels; es offenbart den reinen, nicht in den irdiſchen Verhältniſſen einer beſtimmten Zeit begründeten und durch ſie eigenthümlich beſtimmten, darum auch nicht temporär, ſondern ewig gültigen Willen und Rathſchluß Gottes; nicht aus den irdiſchen Verhältniſſen heraus, ſondern vom Himmel herab geſprochen, erhebt es ſich auch hoch über das, was bloß der Erde angehört und auf Erden geſchehen wird. Vom Himmel aus beruft Gott ſein neuteſt. Bundesvolk zum Himmel (vgl. 3, 1.). Die neuteſt. Offenbarung ſoll ein Gottesreich begründen, welches weſentlich nicht der Erde, ſondern dem Himmel angehört, und darum

---

ihnen unter gewiſſen Bildern und Schattenwerk in ihrem Bunde abgemalet, und wenn es hoch kam, mit einem gewiſſen Vorſchmack angezeiget, aber in Anſehung des völligen Genuſſes auf weiter hinaus verſchoben." Steinhofer, S. 208. —

*) Dicitur autem Deus in terra loquutus, quia humilius loquebatur. Semper meminerimus de externa legis administratione tractari, quae talis fuit (si cum evangelio conferatur) ut terrenum quiddam saperet; nondum supra coelos eveheret hominum mentes ad perfectam sapientiam. — Calvin z. d. St.

ist sie ein vom Himmel herab geredetes, himmlische Dinge enthüllendes und das, was die Gerechtigkeit und die Gnade Gottes in der andern Welt zu thun beschlossen hat, verkündigendes Gotteswort*). — Daß hiernach die neutest. Gottesoffenbarung auch in materieller Beziehung hoch über der altt. steht, ist von selbst klar. —

So ist also die neutest. Offenbarung über die altt. hoch erhaben, obschon beide das Wort des lebendigen Gottes sind; denn diese ist die frühere, vorbereitende, jene die letzte und höchste; die altt. ist durch untergeordnete Offenbarungsmittler, durch Propheten und Engel, die neutest. dagegen durch den höchsten Offenbarungsmittler, den Sohn gegeben; in der altt. ist die Wahrheit nur bruchstückweise und einen verschiedenartigen Character an sich tragend, in der neutest. dagegen die ungetheilte, einen durchaus einheitlichen Character an sich tragende Wahrheitsfülle enthüllt; endlich hat das Gotteswort in jener einen irdischen, in dieser dagegen einen himmlischen Character. —

---

*) Die Beziehung, in welche Delitzsch das Reden Gottes zu dem Reden des Blutes der Besprengung (vgl. v. 24) setzt, liegt gewiß nicht in der Absicht des Vf's. — V. 25 hängt nicht so eng mit v. 24 zusammen; vielmehr hebt der Vf. nach der Schilderung der Herrlichkeit des neutest. Gottesreiches auf's Neue an, die schon früher ausgesprochene, nun aber doppelt eindringliche Warnung vor Abkehr von der neutest. Offenbarungswahrheit seinen Lesern an's Herz zu legen. — Daß das τὸν λαλοῦντα an das λαλοῦντι in v. 24 anklingt, deutet auf keine innere Beziehung hin, in der das beiderseitige λαλεῖν stünde. Wie oft kommt es vor, daß ein Schriftsteller, auch wenn er einen ganz neuen Abschnitt beginnt, ein eben erst gebrauchtes Wort, das ihm gleichsam noch in den Ohren nachklingt, ganz unbewußt wieder anwendet! — Wenn Delitzsch sagt: „Gott redet zu uns in dem liebesgewaltig redenden Blut der Besprengung," so muß überdies dagegen bemerkt werden, daß ja v. 24 nur von einem an Gott gerichteten Reden dieses Blutes gesprochen ist. — Schon darum ist auch die Folgerung, welche Delitzsch aus der Weglassung eines οὖν nach βλέπετε zu Gunsten seiner Ansicht zieht, ganz unstatthaft. —

§. 10.

Die Mangelhaftigkeit des alten und die Vollkommenheit des neuen Bundes im Allgemeinen.

Aber nicht nur die altteſt. Offenbarung iſt eine unvollkommene; auch der ganze alte Bund, der auf ihr ruht, iſt ein mangelhafter. Der neue Bund iſt ihm gegenüber ein „vorzüglicherer Bund“ (κρείττων διαθήκη 7, 22. 8, 6.). Da beide Bündniſſe nur als Gottes Werk betrachtet werden können, indem Gott bei der Bundesſchließung Alles allein, ohne Zuthun der Menſchen, feſtſtellt, ſo kann der letzte und eigentliche Grund der Mangelhaftigkeit des alten und der Vorzüglichkeit des neuen Bundes nicht in der Beſchaffenheit des Bundesvolkes, ſondern nur in den von Gott ſelbſt getroffenen Anordnungen liegen. Es kann bei der erſten Bundſchließung nicht der Wille Gottes geweſen ſein einen vollkommenen Bund mit ſeinem Volke zu ſchließen, während der zweite Bund ein ſolcher werden ſollte. Dieſer iſt alſo vorzüglicher als jener, weil Gott in demſelben größere und höhere Gnadenabſichten in's Werk ſetzen wollte, oder — da Gottes Gnadenabſichten in ſeinen Verheißungen ihren Ausdruck erhalten haben — weil er auf dem Grunde vorzüglicherer Verheißungen errichtet worden iſt (vgl. 8, 6.). —

Daß dies ſich wirklich ſo verhalte, hat der Vf. 8, 7 ff. nachgewieſen. Schon das, daß Gott in ſeinem Worte überhaupt einen zweiten Bund in Ausſicht ſtellt, iſt ein ſicherer Beweis dafür, daß der ſchon beſtehende erſte Bund nicht ἄμεμπτος ſein kann. Wäre er untadelig, d. h. der Idee und Beſtimmung eines Bundes Gottes mit ſeinem Volke vollkommen entſprechend und daher wahrhaft genügend, ſo bedürfte es keines zweiten Bundes, und es hätte ein ſolcher neben dem erſten keinen Raum *). Die Verheißung des neuen

*) Zu den Worten οὐκ ἂν δευτ. ἐζητεῖτο τόπος vgl. De Wette, Ebrard und Lünem. —

Bundes ist also schon an und für sich ein von Gott selbst ausgestelltes Zeugniß über die Mangelhaftigkeit des alten Bundes, oder ein von Gott über denselben ausgesprochener Tadel. —

Der Vf. begründet dies aber noch weiter, indem er eine dieser Verheißungen in extenso anführt; und zwar gerade diejenige, welche ausdrücklich die Mangelhaftigkeit des alten Bundes ausspricht, und die vorzüglicheren Verheißungen, auf welche der neue Bund begründet werden sollte, verkündigt. Es ist die bekannte Weissagung Jer. 31,31—34. Der Vf. leitet dieselbe durch die Worte ein: *Μεμφόμενος γὰρ αὐτοῖς λέγει*. Mag man grammatisch *αὐτοῖς* mit dem part. *μεμφόμενος* oder mit *λέγει* verbinden, in beiden Fällen will der Vf. nicht zunächst und geradezu sagen, daß Gott in der angeführten Stelle den alten Bund table. Denn wäre dies, die Richtigkeit der zweiten Construction vorausgesetzt, seine Absicht, so hätte er dem Worte *αὐτοῖς* nicht die, ohnedies ungewöhnliche Stellung vor *λέγει* geben dürfen *). Aus demselben Grunde kann man auch nicht annehmen, der Vf. habe mit seinem Takte den Gegenstand des Tadels absichtlich unbestimmt gelassen **). Vielmehr sind nach der zweiten Construction (wegen der engen Verbindung des Particips mit dem Hauptverbum und wegen der Stellung des *αὐτοῖς*) ebenso gut als nach der ersten (welche wir aus letzterem Grunde vorziehen) zunächst die altteſt. Bundesglieder die Getadelten. Der Tadel fällt aber allerdings nach der Anschauung des Vfs und im Sinne der altteſt. Weissagung auf den Bund selbst zurück, wie sich gleich zeigen wird.

Der erste Theil der Weissagung enthält nämlich eine Ankündigung Gottes, es werde die Zeit kommen, da er mit dem Hause Israel und dem Hause Juda einen neuen Bund abschließen werde, der nicht gleicher Art sein solle mit dem

*) Gegen Lünem.

**) Gegen Bleek und De Wette.

durch Moſen geſchloſſenen Bunde; und die Begründung dieſer Ankündigung lautet: „denn ſie blieben nicht in meinem Bunde und ich kümmerte mich nicht mehr um ſie, ſpricht der Herr.“ Offenbar iſt in dieſer Begründung ein Tadel gegen die altteſt. Bundesglieder ausgeſprochen, ſo daß die Art, wie der Vf. das Citat einleitet, vollkommen gerechtfertigt iſt. Wir erſehen aber zugleich aus derſelben, in wiefern der Vf. den Satz: der erſte Bund iſt nicht ἄμεμπτος (v. 7.) daraus erweiſen kann, daß ein Tadel über die altteſt. Bundesglieder ausgeſprochen iſt (γάρ in v. 8.). In der angeführten Stelle ſelbſt iſt nämlich die Mangelhaftigkeit des alten Bundes deutlich ausgeſprochen, indem geſagt iſt, der neue Bund ſolle nicht wieder ſein, wie der alte; und dieſer Ausſpruch iſt durch den über das altteſt. Bundesvolk ausgeſprochenen Tadel begründet, ſo daß nach dem Zuſammenhang der Stelle offenbar der Tadel auf den alten Bund zurückfällt. Darum eben ſoll der neue Bund nicht gleicher, ſondern höherer und beſſerer Art ſein, als der alte, weil dieſer leicht gebrochen und aufgehoben werden konnte, indem das Bundesvolk ſeine Bundespflicht nicht erfüllte und indem in Folge davon auch Gott ſich von ihm zurückzog. Es iſt alſo eine dem alten Bunde anhaftende Mangelhaftigkeit und Unvollkommenheit, daß in ihm keine Vorſorge getroffen war, durch welche die Bundbrüchigkeit und die darauf nothwendig folgende Verwerfung des Volkes Gottes hätte verhütet werden können; und die Vorzüglichkeit und Vollkommenheit des neuen Bundes ſoll darin beſtehen, daß in ihm eine ſolche Vorſorge getroffen werden wird, ſo daß er ein unauflöslicher Bund ſein wird. —

Was ihn hierzu macht, ſagt der zweite Theil der Weiſſagung in drei Verheißungen. Die erſte iſt: im neuen Bunde wird Gott ſeine Geſetze dem Bundesvolke in den Sinn geben und auf die Tafeln des Herzens ſchreiben; nicht äußerlich werden ihm die Gebote Gottes gegenüberſtehen; vielmehr wird Gott ſelbſt Sorge dafür tragen, daß ſein Geſetz für alle Bundesglieder ein innerliches werde, daß ſie alle es nicht

nur kennen, ſondern auch ſich innerlich angetrieben fühlen den Willen Gottes zu thun. Die Geſetze Gottes ſollen eine lebendig wirkſame Macht über die Herzen ſein. So wird dann eine Verletzung der Bundespflichten und eine Auflöſung des Bundesverhältniſſes nicht mehr möglich ſein; Gott wird den neuteſt. Bundesgliedern fortwährend als ihr Gott, und ſie hinwiederum fortwährend Gott als ſein Volk angehören. —

Die zweite Verheißung hängt mit der erſten eng zuſammen, doch iſt ſie nicht gerade — wie die Ausleger gewöhnlich annehmen — als eine Folge der erſten zu betrachten; man könnte ebenſogut das umgekehrte Verhältniß annehmen. Sie kündigt nämlich an, daß im neuen Bunde nicht mehr einer den andern lehren und ermahnen werde: „erkenne den Herrn", da alle, Klein und Groß, Gott kennen werden. Der Unterſchied zwiſchen Gottesgelehrten und Laien wird aufhören, weil Alle ohne Ausnahme von Gott ſelbſt Belehrte ſein werden. — Wir haben hierbei natürlich nicht an eine blos theoretiſche Gotteserkenntniß zu denken, ſondern an ein lebendiges, perſönliches Bekanntſein, an eine innige Vertrautheit mit Gott. Dieſe hat allerdings zur Vorausſetzung, daß die Geſetze Gottes in die Herzen geſchrieben ſind; aber auf der andern Seite hat ſie auch die Verinnerlichung des Geſetzes zur Folge. Beides bedingt ſich gegenſeitig. —

Die dritte Verheißung iſt die der Gnade Gottes und der Sündenvergebung; und ſie wird als eine die Vorausſetzung der beiden erſten bildende eingeführt. Weil Gottes Gnade bei der Stiftung des neuen Bundes die bisherigen Sünden vergeben wird, darum werden die Geſetze Gottes in den Herzen der neuteſt. Bundesglieder leben, und darum werden ſie alle Gott erkennen und mit ihm vertraut ſein. Denn wir können Gott nur dann in's Angeſicht ſehen und vor ſeinem Angeſicht wandeln, wenn er über uns Sündern ſein Angeſicht gnädig leuchten läßt. Dieſe Wahrheit iſt ſchon in dem durch Jeremias geſprochenen Gottesworte offenbart; ſchon in ihm iſt als die Hauptgabe

Gottes im neuen Bunde, deren Folge und Frucht die andern ſind, die Sündenvergebung genannt. —

Dieſe drei Verheißungen ſind vorzüglicher, als diejenigen, auf welchen der alte Bund beruht. Im alten Bunde nämlich war das Geſetz Gottes nicht in die Herzen, ſondern nur auf ſteinerne Tafeln geſchrieben; äußerlich ſtanden die Forderungen Gottes dem Bundesvolke gegenüber; das Geſetz konnte darum auch die Herzen nicht zu einer willigen, freudigen Erfüllung der Gebote Gottes bewegen; und daher dann der Abfall und die auf denſelben geſetzte Strafe. — Im alten Bunde war ferner die Gotteserkenntniß noch keine allgemeine; ſie war, ſammt dem Umgang mit Gott, nur das Vorrecht einiger Wenigen, der Propheten und der Prieſter; und ſelbſt dieſe waren nicht eigentlich mit Gott bekannt, mit ihm vertraut. — Beides aber hatte ſeinen Grund darin, daß der alte Bund keine Sündenvergebung zu ertheilen vermochte. Dies alſo, der Mangel der Sündenvergebung iſt der Hauptmangel, der Grundfehler des alten Bundes. —

Es iſt wohl zu beachten, daß der Vf. den Nachweis der Mangelhaftigkeit des alten und der Vorzüglichkeit des neuen Bundes aus einer in den altteſt. Bundesſchriften ſelbſt enthaltenen Weiſſagung führt. Im alten Bunde ſelbſt ſind die dem neuen Bunde geltenden beſſeren Verheißungen gegeben; ſie ſind aber dem alten Bunde nicht zugeeignet, ſondern ſie weiſen ganz ausdrücklich über denſelben hinaus und auf einen künftigen, neuen und beſſeren Bund hin. Es iſt alſo — und dies war beſonders wichtig, wo es galt, juden-chriſtliche Leſer von der Erhabenheit des neuen Bundes über den alten zu überzeugen — nicht der Vf., es iſt auch nicht blos das durch Chriſtum geſprochene Gotteswort, es iſt vielmehr das Gotteswort des alten Bundes ſelbſt, welches die Mangelhaftigkeit des alten und die Vorzüglichkeit des neuen Bundes ausſpricht. Der alte Bund will gar nicht als ein vollkommener und auf die Dauer genügender gelten. Es iſt darum auch keine Leugnung, ſondern eine Anerkennung der göttlichen Autorität des altteſt. Gotteswortes,

wenn man die Mangelhaftigkeit des alten und die Vorzüglichkeit des neuen Bundes behauptet.

Uebrigens sind die Verheißungen, auf welchen der neue Bund ruht, nicht erst zur Zeit des Jeremias, nicht erst nach längerem Bestehen des alten Bundes gegeben. Vielmehr ist der das Heil des neutest. Bundesvolkes betreffende unwandelbare Rathschluß Gottes schon in der durch einen Eid versiegelten Verheißung, welche Gott nach Gen. 22, 17 f. Abraham gegeben hat, verkündigt worden (vgl. 6, 17 f. mit v. 13 f.) *).

§. 11.

Die Mangelhaftigkeit der die τελείωσις bezweckenden Veranstaltungen im alten, und die Vollkommenheit derselben im neuen Bunde.

Es kann uns nicht auffallen, daß der Vf. auf den Gedanken, daß Gott im neuen Bunde seine Gesetze in die Herzen der Bundesglieder schreibe, nicht näher eingeht, und daß

---

*) Wir sind aber keineswegs der Ansicht, daß der Vf. die 6, 14. angeführten Worte als eine messianische Verheißung betrachtet und in geistlichem Sinne verstanden habe. Eine solche schon an sich unwahrscheinliche Annahme erscheint bei einer richtigen Deutung von 6, 15. als durchaus unmöglich (gegen Bleek zu 6, 14.). — Auch ist das Verhältniß von 6, 17 f. zu v. 13 f. nicht daraus zu erklären, daß der Vf. die angeführte Verheißung dem näheren Sinne nach auf die große leibliche Nachkommenschaft, dem tieferen Sinne nach auf die geistige Nachkommenschaft Abrahams bezogen habe (gegen Tholuck). — Vielmehr versteht der Vf. Gen. 22, 17. ganz wörtlich von der zahlreichen leiblichen Nachkommenschaft; er kann dann aber in v. 17 f. von der messianischen Verheißung so reden, als ob er schon v. 13 f. gesagt hätte, daß sie durch einen Eid Gottes versiegelt sei, weil auf die v. 14 angeführte Verheißung, wie den Lesern wohl bekannt war, eine wirklich messianische unmittelbar folgte, welche also mit der andern von Gott beschworen worden ist (vgl. Gen. 22, 18); vgl. Lünem. zu 6, 15. u. zu 6, 16—20. — Dagegen hat man bei 6, 17 f. nicht mit Delitzsch schon an 7, 20 ff. zu denken. —

der Punkt, in welchem er die Vergleichung zwiſchen dem alten und dem neuen Bunde anſtellt, um den Vorzug des letzteren zu beweiſen, nicht das Verhältniß des Menſchen zu dem einen und zu dem andern, ſondern der Inhalt und Zweck des alten und des neuen Bundes iſt*). Denn im Hinblick auf ſeinen Zweck, aber auch nach ſeiner eigenen religiöſen Grundanſchauung mußte dem Vf. die letzte der in der jeremianiſchen Stelle enthaltenen Verheißungen, die Verheißung der Sündenvergebung, am wichtigſten erſcheinen. Es mußte ihm hauptſächlich darauf ankommen, die Leſer davon zu überzeugen, daß die Sündenvergebung mittelſt der im alten Bunde getroffenen Veranſtaltungen, welche auf ſie hinzielten, nicht wirklich gewährt werde, ſondern nur im neuen Bunde zu finden ſei. In dem Character der beiderſeitigen Verſöhnungsanſtalten mußte er den Hauptunterſchied der beiden Bündniſſe und den Hauptvorzug des neuen vor dem alten aufzeigen. —

Wir müſſen im dritten Haupttheile auf die Lehre des Vfs über dieſen Gegenſtand ausführlich eingehen, und begnügen uns daher hier mit einer kurzen Zuſammenſtellung der wichtigſten Punkte, welche die Mangelhaftigkeit des alten und die Vollkommenheit des neuen Bundes in der hier in Rede ſtehenden Beziehung begründen. —

Der Vf. ſpricht es geradezu und ganz allgemein aus, daß das altteſt. Geſetz nichts vollendet, d. h. in keiner Beziehung die erzielte Vollendung herbeigeführt habe (*οὐδὲν ἐτελείωσεν ὁ νόμος* 7, 19.). Es hatte nämlich von allem dem was zur Vollendung erforderlich iſt, und von all' den Gütern, welche Gott ſeinem Volke in künftiger Zeit zu geben verheißen hatte, nicht einmal ein getreues Abbild, ſondern nur ein ſchwaches Schattenbild (*σκιὰ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν* 10, 1.). —

Zwar hatte der alte Bund ſein von Gott aufgerichtetes

*) Vgl. Ritſchl, 1te Aufl. S. 265.

(5, 4. 7, 28.). Prieſter- und Hoheprieſterthum, nämlich das levitiſche; aber die Grundlage dieſes Prieſterinſtituts war eine fleiſchliche Satzung (ἐντολὴ σαρκίνη 7, 16.), welche ihrer Natur nach etwas Schwaches und Unnützes, (τὸ αὐτῆς ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές 7, 18.) ſein mußte. Denn ihr zu Folge konnten die altteſt. Prieſter nur ſterbliche, ſelbſt mit Schwachheit behaftete und darum ſelbſt der Verſöhnung bedürftige Menſchen ſein (vgl. 7, 8. 23. 27 f.). Das altteſt. Prieſterinſtitut war daher ſehr mangelhaft, und von vornherein untauglich das zu leiſten was von ihm erwartet wurde.

Dieſelbe Mangelhaftigkeit haftet auch an den Amtsverrichtungen der altteſt. Prieſter und Hoheprieſter. Schon der Ort, an welchem ſie vollzogen werden, iſt ein zwar nach der eigenen Anordnung Gottes errichtetes (8, 5.), aber doch nur auf der Erde befindliches, mit Händen gemachtes (vgl. 8, 2. 4. 9, 1. 11. 24.) Heiligthum, welches nur ein ſehr unvollkommenes Abbild (ὑπόδειγμα καὶ σκιά, ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν) der eigentlichen Wohnſtätte Gottes (vgl. 8, 5. 9, 23. 24.) iſt. Die altteſt. Prieſter kommen alſo ſelbſt gar nicht wirklich und weſenhaft in Gottes Nähe. — Ihre durch das Geſetz ihnen vorgeſchriebene (8, 4. 9, 22.) λειτουργία in dem abbildlichen Heiligthume beſteht allerdings hauptſächlich in der Darbringung von Opfern, und zwar von Opfern zur Sühnung der Sünden des Bundesvolkes. Aber auch das altteſt. Opferinſtitut iſt höchſt mangelhaft und leiſtet das nicht, was man von einem Opferinſtitut erwarten ſollte. Die altteſt. Opfer können, trotz ihrer unabläſſigen Wiederholung, doch niemals Sünden hinwegnehmen (10, 4. 11.); ſie können die λατρεύοντες nicht hinſichtlich ihres Gewiſſens zur Vollendung bringen (9, 9.), weil ſie nicht die Kraft haben, ein befleckes Gewiſſen zu reinigen (9, 14. vgl. 9, 13.). Sie ſind blos äußerliche Darbringungen des an ſich ganz werthloſen Lebens von Thieren (vgl. 9, 12. 13. 10, 4.); darum können ſie auch nichts weiter erwirken, als eine äußerliche Heiligung, eine Reinigkeit des Fleiſches (καθαρότης τῆς σαρκός 9, 13.) und die Befähigung zu einem äußerlichen

Nahen zu Gott, d. h. zum Betreten des irdiſchen Heiligthums. —

Nun giebt es im alten Bunde allerdings noch andere gottesdienſtliche Anordnungen, als die, welche unmittelbar das Opferweſen betreffen. Aber ſie betreffen nur Speiſen und Getränke und mancherlei Waſchungen, ſind alſo auch, wie die Opfergeſetze, nur äußerliche, fleiſchliche und dazu als eine Laſt drückende (ἐπικείμενα) Satzungen (δικαιώματα σαρκός 9, 10.), und ihre Beobachtung kann nicht mehr nützen, als die Opferdarbringungen (13, 9.).

Die die τελείωσις bezweckenden Veranſtaltungen, welche im alten Bunde getroffen ſind, ſind alſo durchaus mangelhaft. Das Bundesvolk konnte mittelſt derſelben nicht wirklich in Gemeinſchaft mit Gott treten. Der Weg zum himmliſchen Allerheiligſten war ihm noch nicht geoffenbart. Mittelſt der altteſt. Verſöhnungsanſtalt *) wurde

---

*) Es iſt nie zu vergeſſen, daß der Vf. überall nur von dem redet, was die altteſt. Verſöhnungsanſtalt eben als altteſt. leiſtet, oder vielmehr nicht leiſtet, und daß er auch nur das Verhältniß im Auge hat, in welchem das altteſt. Bundesvolk als altteſt., d. h. ſofern es ſich als auf die altteſt. Verſöhnungsanſtalt angewieſen betrachtete, zu Gott ſteht. — Er hatte es ja auch mit Leſern zu thun, welche die Verſöhnung in dem altteſt. Prieſter- und Opferinſtitut als ſolchem, abgeſehen von Chriſto, ſuchten. — Er leugnet aber keineswegs, daß einzelne altteſt. Gottesmänner, die eben über den rein altteſt. Standpunkt ſich erhoben hatten, Vergebung ihrer Sünden empfangen haben und in einem näheren, innerlicheren und geiſtlichen Verhältniß zu Gott ſtanden; nur gelangten ſie hierzu nimmermehr mittelſt der altteſt. Verſöhnungsanſtalt. — Vgl. Calvin zu 9, 10.: Si quaerat quispiam cur tam parum honorifice et quasi contemptim de sacramentis divinitus institutis loquatur Apostolus, vimque eorum extenuet: id fit quoniam ea a Christo separat. Scimus autem quum per se aestimantur, egena esse mundi elementa. Derſelbe zu 9, 15.: Si quis autem roget annon remissa fuerint patribus peccata etiam sub lege, tenenda est solutio quam ante dixi: fuisse remissa, sed Christi beneficio; ergo quod ad externas expiationes, semper tenebantur reatu alligati

das Bundesvolk nur zu einer ganz äußerlichen Gemeinschaft mit Gott und zu einem äußerlichen Nahen zu Gott, oder eigentlich nicht einmal zu ihm selbst, sondern nur zu der irdischen, abbildlichen Gotteswohnung befähigt. —

Weit vorzüglicher sind nun die die τελειωσις bezweckenden Veranstaltungen im neuen Bunde. Zuvörderst nämlich ist Christus als der verheißene Priester nach der Weise Melchisedeks, der über die levitischen Priester und Hohepriester hoch erhabene, wahre und vollkommene Hoheprieſter. Er ist auf Grund seines persönlichen Verhältnisses zu Gott und zu dem Volke Gottes zum Hoheprieſteramt berufen worden; ist kein selbst mit Schwachheit behafteter und der Sündensühnung bedürftiger Mensch, sondern der ewig lebende, sündlose und für immer vollendete Sohn Gottes; ist endlich kein irdischer, sondern der himmlische Hoheprieſter, der, höher als die Himmel geworden, sich zur Rechten Gottes gesetzt hat. —

In gleicher Weise sind auch die Amtsverrichtungen Christi vorzüglicher, als die der altteſt. Prieſter. Namentlich ist das von ihm dargebrachte neuteſt. Versöhnungsopfer weit vorzüglicher und wirkungskräftiger, als alle altteſt. Opfer. Denn Christus ist nicht auf Erden, in dem abbildlichen Heiligthume, sondern im Himmel, in der wahren Wohnstätte Gottes λειτουργός. In diese himmlische Gotteswohnung eingehend, hat er nicht ein fremdes, sondern sein eigenes in den Tod gegebenes Leben kraft des ewigen Geistes, der in ihm war, Gott als Sühnopfer dargebracht. Und darum erhält das neuteſt. Bundesvolk mittelst seiner hoheprieſterlichen Wirksamkeit die verheißenen Güter. Sein Blut bewirkt nicht äußerliche, sondern wahrhaftige, innerliche

---

..... Pronuntiat quidem David (Ps. 32, 2.) beatum esse hominem cui non imputantur peccata; sed ut hujus beatitudinis sit compos, necesse habet, relicta lege, conjicere oculos in Christum. Nam si in lege haereat, nunquam reatu eximetur. Vgl. auch denſelben zu 9, 13. und 10, 4. —

Reinheit und Heiligkeit; es reinigt das Gewiſſen von todten Werken, befähigt alſo zum Eintritt in das himmliſche Allerheiligſte, zum innerlichen, wahrhaftigen Nahen zu und zu einer weſentlichen Gemeinſchaft mit Gott. —

Wegen dieſer allgenugſamen und ewigen Wirkungskräftigkeit iſt das Opfer Chriſti auch kein öfter ſich wiederholendes, ſondern ein ein und für allemal dargebrachtes Opfer. —

Es iſt alſo ein großer Unterſchied zwiſchen der alt- und der neuteſt. Verſöhnungsanſtalt. Jene iſt etwas Schwaches, Mangelhaftes und Unwirkſames; dieſe iſt ſchlechthin vollkommen, und beſitzt eine allgenugſame, ewige Wirkungskräftigkeit. Jener iſt durchweg der Character des Aeußerlichen, Irdiſchen und Fleiſchlichen aufgeprägt, während dieſer der Character des Geiſtlichen und Himmliſchen eigen iſt. Der alte Bund hat nur das unvollkommene, ſichtbare und der Erde angehörige Schattenbild, der neue dagegen das vollkommene, der Idee und Beſtimmung einer Verſöhnungsanſtalt durchaus entſprechende, weſentlich dem Himmel angehörige und darum unſichtbare Urbild. Die altteſt. Verſöhnungsanſtalt kann daher auch das normale Verhältniß zwiſchen Gott und ſeinem Volke nur in äußerlicher, vorbildlicher Weiſe herſtellen, während daſſelbe dnrch die neuteſt. Verſöhnungsanſtalt weſenhaft hergeſtellt iſt.

Die Vollkommenheit der neuteſt. Verſöhnungsanſtalt gegenüber der Mangelhaftigkeit der altteſt. iſt der Hauptvorzug des neuen Bundes vor dem alten. Wenigſtens kommt es dem nach der Gemeinſchaft mit Gott ſich ſehnenden Menſchen gerade in dieſem Punkte am erſten, am unmittelbarſten und am lebendigſten zum Bewußtſein, daß im neuen Bunde etwas Beſſeres an die Stelle des Mangelhaften, welches im alten Bunde vorhanden war, getreten iſt. Hier greift der Unterſchied der beiden Bündniſſe am tiefſten in ſein eigenes inneres Leben ein, da er in dem einen ſich noch durch ſeine Sünden von Gott geſchieden fühlte,

während er in dem andern das Bewußtsein der Versöhnung in sich trägt. —

Hauptsächlich im Hinblick auf die Mangelhaftigkeit der altteſt. und die Vollkommenheit der neuteſt. Verſöhnungsanſtalt nennt der Vf. auch die neuteſt. Zeit „die Zeit der Verbeſſerung“ (καιρὸς διορθώσεως 9,10.). Auch macht er ausdrücklich die Vorzüglichkeit des neuen Bundes vor dem alten von der Vorzüglichkeit des Hoheprieſterthums Chriſti vor dem der altteſt. Prieſter abhängig (vgl. 7,20—22.), während er allerdings auf der andern Seite auch die Vorzüglichkeit der hoheprieſterlichen Verrichtungen Chriſti als eine Folge davon betrachtet, daß Chriſtus der Mittler eines beſſeren, weil auf beſſere Verheißungen gegründeten, Bundes iſt. Beides, die Vorzüglichkeit des neuteſt. Hoheprieſterthums und die Vorzüglichkeit des neuen Bundes, ſofern ſie darin beſteht, daß derſelbe auf beſſere Verheißungen gegründet iſt, bedingt ſich gegenſeitig. Weil Gott die beſſeren Verheißungen, unter welchen die der Sündenvergebung die hauptſächlichſte iſt, für die Zeit des neuen Bundes gegeben hatte, darum errichtete er auch bei der Stiftung des neuen Bundes eine vollkommene Verſöhnungsanſtalt; und auf der andern Seite iſt die Erfüllung jener beſſeren Verheißungen eine Folge davon, daß die vollkommene Verſöhnungsanſtalt errichtet worden iſt. Jene Vorzüglichkeit des neuen Bundes kann alſo als Grund oder als Folge der Vorzüglichkeit des neuteſt. Hoheprieſterthums betrachtet werden, je nachdem man nämlich den Rathſchluß Gottes einen neuen, beſſeren Bund zu ſtiften, oder die Verwirklichung dieſes Rathſchluſſes in's Auge faßt. —

Schließlich müſſen wir noch darauf aufmerkſam machen, daß der Vf. Alles, was er über die Mangelhaftigkeit der altteſt. und über die Vollkommenheit der neuteſt. Verſöhnungsanſtalt lehrt, aus dem Worte des alten Bundes nachweiſt. Er führt dieſen Nachweis theilweiſe durch nach dem Geſetze (7,28.) gegebene Verheißungen. Wie er nämlich die Weiſſagung Jer. 31,31—34. als ein von Gott ſelbſt aus-

gestelltes Zeugniß über die Mangelhaftigkeit des alten und die Vorzüglichkeit des neuen Bundes dargestellt hatte (§. 10), so ist nach seinem wohlbegründeten Urtheile auch die Verheißung Ps. 110, 4., nach welcher der Messias ein Priester, nicht nach der Weise Aaron's, sondern nach der Weise Melchisedek's sein soll, ein im Worte des alten Bundes niedergelegtes göttliches Zeugniß für die Mangelhaftigkeit des altest. und für die Vorzüglichkeit und Vollkommenheit des neutest. Priesterinstituts (7, 11 ff. 20—22.). Und ein gleiches Zeugniß für die Mangelhaftigkeit und Unwirksamkeit der altest. Opferdarbringungen und für die vollkommene Wirkungskräftigkeit des Opfers Christi lehrt uns der Vf. in Ps. 40, 7—9. kennen, da hier der Messias ausdrücklich sagt, daß Gott an den im Gesetze vorgeschriebenen Thieropfern kein Wohlgefallen habe, und daß der Heilswille Gottes, dessen Verwirklichung ihm obliege, darin bestehe, daß er nicht wieder Thieropfer, sondern das Opfer seines eigenen Leibes Gott darbringe (10, 5 ff.). — Den Nachweis der Mangelhaftigkeit der altest. Versöhnungsanstalt führt der Vf. aber auch theilweise aus ihrem eigenen inneren Character. Der Wechsel der dem Tode unterworfenen Priester in dem ihnen übertragenen Amte (7, 23.), und die öftere Wiederholung derselben Opferdarbringungen (10, 1 ff.) führt er als thatsächliche Beweise jener Mangelhaftigkeit und Unwirksamkeit an; und so gründet er auch sein Urtheil über das ganze Verhältniß, in welchem das altest. Bundesvolk zu Gott stand, auf die in der Einrichtung des abbildlichen Heiligthums und in den gottesdienstlichen Satzungen gegebenen Andeutungen des heiligen Geistes (9, 6 ff.).

Anm. In dem Nachweis der Erhabenheit des Priesterthums nach der Weise Melchisedeks über das altest. Priesterthum geht der Vf. auch auf die vormosaische Zeit zurück, um zu zeigen, daß es in derselben schon ein besseres und dem wahren und vollkommenen, d. i. neutest. näher kommendes Priesterthum gegeben habe, als das des alten Bundes. Doch ist er dazu nur durch die nach dem Gesetz gegebene Verheißung, Ps. 110, 4., veranlaßt worden. —

§. 12.

Die Vorzüglichkeit des neuteſt. Gottesreiches vor dem altteſt.

Vgl. * 1) Mosheim: de ecclesia primogenitorum in coelo adscriptorum, 1733.

2) Conr. Iken Dissertat. de σαλευομένοις veteris oeconomiae factis, ut praestolentur stabilem oeconomiam N. F. ad Hebr. 12,27. in ſeinen Dissertatt. philologico-theologic. 1749. I. dissert. 27. S. 575—593. (enthält übrigens eine durchaus irrthümliche Erklärung der Stelle 12,26 ff.). —

3) G. Ch. Knapp Prolusio in locum ex ep. ad Hebr. 12,18—24. qui est de aditu ad Sinam montem itemque ad Sionem et Hierosolyma coelestia. Halle, 1796. 4.; abgedruckt in ſeinen Script. var. arg. ed. 2 Bd. I. diss. VII. S. 231—270.

Wir haben früher (§. 9) geſehen, daß die Gottesoffenbarung des alten Bundes, ſo weit ſie ſich auf den alten Bund ſelbſt bezieht und dem altteſt. Bundesvolke als ſolchem gilt, durchaus einen irdiſchen, die neuteſt. Gottesoffenbarung dagegen einen himmliſchen Character an ſich trägt. Derſelbe Gegenſatz des Irdiſchen und des Himmliſchen begegnete uns auch als ein Hauptunterſchied der alt- und der neuteſt. Verſöhnungsanſtalt (§. 11). Wir haben ferner das als einen Hauptmangel des alten Bundes erkannt, daß er mittelſt der ihm angehörigen Verſöhnungsanſtalt dem Bundesvolke keine Sündenvergebung zu ertheilen vermochte, was zur Folge hatte, daß dieſem ein wirkliches Nahen zu Gott noch unmöglich war, weil es ſich in dem nie getilgten Bewußtſein ſeiner Sünden vor Gott fürchten mußte. Mittelſt der vollkommenen neuteſt. Verſöhnungsanſtalt findet dagegen das Bundesvolk Vergebung ſeiner Sünden, und nun kann es mit gereinigtem Gewiſſen und mit Freudigkeit zu dem Throne der Gnade nahen (§. 10 und 11). Hiernach muß der Hauptunterſchied des alt- und des neuteſt. Gottesreiches darin beſtehen, daß erſtlich jenes ein irdiſches, dieſes aber ein himmliſches

Reich, und zweitens jenes ein Reich der Furcht, dieses dagegen ein Reich der Gnade ist. —

Dies spricht denn der Vf. auch in der Hauptstelle, in welcher er den Gegensatz des alt- und des neutest. Gottesreiches characterisirt, klar und bestimmt aus. Es ist die schöne, malerische und fast dichterisch schwungvolle Stelle 12, 18—24. Nicht nur von dem grundverschiedenen Character der alt- und der neutest. Offenbarung ist in ihr die Rede; denn v. 22—24 schildert offenbar die Herrlichkeit der ganzen, neuen Welt, zu welcher die Leser „hinzugekommen" sind, indem sie in den neuen Bund aufgenommen worden sind; und schon hieraus muß man folgern, daß der Vf. auch in v. 18—21 die Absicht hatte weniger den Character der altt. Offenbarung, als die Verhältnisse und den Zustand, in welche sich die Israeliten beim Eintritt in den alten Bund versetzt sahen, zu schildern. Es geht dies aber auch aus dem Inhalte der vv. selbst hervor; denn nicht das Reden Gottes als solches, sondern die Verhältnisse, unter welchen es stattfand, und den Eindruck, welchen es (großentheils in Folge davon vgl. v. 21) auf das Volk machte, faßt der Vf. besonders in's Auge. Daß aber dabei jene um den Sinai gelagerte Generation des israelitischen Volkes das altt. Bundesvolk überhaupt repräsentirt, und daß also das entworfene Bild im Sinne des Vfs ein Bild der Verhältnisse ist, unter welchen das altt. Gottesvolk überhaupt lebte, wird wohl nicht in Zweifel gezogen werden können. Bei der Gründung des altt. Gottesreiches zeigte sich eben der Character, welchen dasselbe an sich trug, am entschiedensten und augenfälligsten; und darum gibt der Vf. dem Gedanken: „ihr seid nicht in das altt. Gottesreich eingetreten" die Wendung „ihr seid nicht zum Sinai hinzugekommen." Denn wer im altt. Gottesreiche lebte, konnte als ein Glied des um den Berg Sinai gelagerten Volkes betrachtet werden. — Wir haben also ein Recht dazu den Inhalt unserer Stelle als eine Characteristik der grundverschiedenen Verhältnisse, unter welchen das alt- und das neutest. Bundesvolk lebt,

oder — was im Grunde daſſelbe ſagt — als eine Schilderung des gegenſätzlichen Characters des alt- und des neuteſt. Gottesreiches zu bezeichnen. —

Faſſen wir nun zunächſt die Characteriſtik des altteſt. Gottesreiches in v. 18—21. näher in's Auge. Das altteſt. Gottesvolk war, als der alte Bund mit ihm geſchloſſen wurde, hinzugetreten zu einem Berge, der berührt wird, d. h.*) zu einem ſinnlich wahrnehmbaren, auf der Erde befindlichen Berge, unter welchem natürlich der Berg Sinai zu verſtehen iſt; ferner zu entzündetem Feuer**), zu Dunkel, Finſterniß, Wetter und Poſaunenhall d. h. zu ſinnlich-wahrnehmbaren, ebenfalls dem Gebiete dieſer irdiſchen Welt angehörigen, zugleich aber — als Zeichen der Gegenwart des unnahbaren majeſtätiſchen Gottes — ſchreckhaften Naturerſcheinungen; endlich zu einer Stimme von Worten, deren Hörer es ſich verbaten, daß weiter zu ihnen geredet würde; ſie thaten dies, weil ſie die Verordnung nicht ertragen konnten: „auch ein Thier, wenn es den Berg berührt, ſoll geſteiniget werden.“ In dieſer Verordnung fand nämlich die Schrecklichkeit der Gottesoffenbarung ihren ſtärkſten Ausdruck; brachte die Berührung des Berges ſelbſt Thieren den Tod, wie viel mehr den Menſchen. Die Gottesoffenbarung war ſo unerträglich furchtbar, daß das Volk angſtvoll darauf verzichtete die „Stimme von Worten“ ſelbſt unmittelbar weiter anzuhören. Konnte ſich doch ſogar der altteſt. Bundesmittler der Furcht nicht erwehren; ſelbſt Moſes ſprach: „ich bin erſchrocken und zittere.“ So furchtbar war die Erſcheinung. —

*) Vgl. über ψηλαφωμένῳ Lünem. und Delitzſch.

**) Die neueren Ausleger beziehen zwar κεκαυμένῳ noch auf ὄρει („und welcher Berg von Feuer entzündet war“); aber die Worte καὶ κεκαυμ. πυρί bilden gewiß ſo gut als die folgenden mit καί angefügten Datt. ein ſelbſtändiges Glied; daß das Feuer ein entzündetes genannt wird, iſt nicht überflüſſig; es ſoll damit an das Verzehrende und Schreckliche des von Gott entzündeten Feuers erinnert werden. — Neuerdings hat auch Delitzſch die Worte wieder als ſelbſtändiges Glied aufgefaßt, wie in früherer Zeit Erasmus, Calvin, Beza, Bengel, Knapp (S. 257 Anm.) u. Abd. —

Die Lage jener Israeliten war also kurz die: Vor einer der Erde angehörigen, sinnlich wahrnehmbaren Offenbarungsstätte stehend, und nichts sehend und hörend, als solche Manifestationen Gottes, welche im Bereich des Irdischen und Sinnlich-wahrnehmbaren blieben, ergriff sie eine unerträgliche Furcht vor dem in seiner heiligen Majestät unnahbaren Gotte. — Dies ist aber auch die Lage aller Bürger des altteſt. Gottesreiches. Sie sind an irdische Offenbarungsstätten gewiesen; sie leben in einem Reiche, in welchem die Manifestationen der Macht, der Gerechtigkeit, der Treue Gottes noch innerhalb der Gränzen des Irdischen und Sinnlich-wahrnehmbaren bleiben, in welchem Alles, was Gott in's Werk setzt, dem Gebiete des Diesseits angehört; und sie müssen sich dabei vor Gottes heiliger Majestät fürchten und ihm ferne bleiben. Das altteſt. Gottesreich ist hiernach ein der Erde, der sinnlich-materiellen Welt angehöriges rein diesseitiges Gottesreich und ein Reich der von Gott ferne haltenden Furcht. —

Gehen wir nun zu der Schilderung der Herrlichkeit der neuen Welt, zu welcher die Christen hinzugetreten sind (v. 22—24.) über, so müssen wir vorläufig gegen die von den meisten neueren Auslegern ausgesprochene Behauptung, daß die einzelnen Züge derselben nicht in guter, logischer Ordnung auf einander folgten*), Protest einlegen. Es wäre nicht besonders schwer gewesen, den Grund der von dem Vf. getroffenen Anordnung herauszufinden, wenn man mehr darauf geachtet hätte, daß die Schilderungen in v. 18—21. und in v. 22—24. einander gegensätzlich entsprechen; zwar nicht in ihren einzelnen Zügen, wohl aber in ihren beiden am Anfang und am Schluß besonders an den Tag tretenden Hauptcharacterzügen. Wie das altteſt. Gottesreich der Erde angehört und ein Reich der Furcht ist, so ist das neuteſt. Gottesreich wesentlich ein himmlisches Reich und ein Reich der Gnade. Die Schilderung dieser beiden Grund-

*) Vgl. Tholuck, Bleek, De Wette, Lünem. —

züge seines Characters auf einander folgen zu lassen war die Absicht des Vfs, welche die Anordnung der einzelnen Züge der Schilderung bestimmte. —

Die Christen sind, indem sie in den neuen Bund aufgenommen wurden, hinzugetreten zu dem Berg Zion und der Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem. Obschon die beiden Glieder: Σιὼν ὄρει und πόλει θεοῦ ζῶντος eng zusammengehören, und an den Worten Ἱερουσαλὴμ ἐπουρανίῳ eine gemeinsame Apposition haben*), so sind dieselben doch nicht zwei gleichbedeutende Ausdrücke für ein und denselben Begriff. Der Berg Zion ist die hocherhabene Wohn- und Offenbarungsstätte Gottes im Himmel, der Ort, an welchem der seinem Wesen nach über- und außerweltliche Gott die Herrlichkeit seiner Wesensfülle der begnadigten Creatur sichtbar und nahbar darstellt, und von welchem alles Heil, alle Seligkeit, alle Klarheit und Herrlichkeit der Himmelsbewohner ausgeht**). Dieser hocherhabene himmlische Wohnsitz Gottes wird Zion genannt, weil er in dem alttest. Gottesreiche an dem Berge Zion, als dem Orte, den Gott erwählet hatte, um seinen Namen daselbst wohnen zu lassen, sein irdisches Abbild hat, nicht aber an dem Berge Sinai, welcher keine Stätte der Gnadengegenwart Gottes war. —

Die Stadt des lebendigen Gottes ferner, welche allerdings den Berg Zion in sich schließt, kommt hier zunächst nur als die himmlische Wohnstätte aller derer, welche des Lebens in der Gnadengegenwart Gottes gewürdigt sind, in Betracht. Diese himmlische Wohnstätte ist Stadt des lebendigen

---

*) Delitzsch zieht diese Apposition nur zu πόλει θεοῦ ζῶντος; aber da im ersten Gliede noch durch nichts angedeutet ist, daß ein himmlischer Zionsberg gemeint ist, so muß die Apposition zu beiden Gliedern gehören. Die Stadt Gottes liegt ja auch um den Zionsberg herum, und der Name „himmlisches Jerusalem" umfaßt beides: die Stadt und den Berg. —

**) Vgl. Menken, 1831. S. 334 und Delitzsch z. d. St. —

Gottes genannt, nicht nur weil Gott ihr Baumeister ist (vgl. 11,10.16.), sondern auch weil sie Gott eigen ist und (von dem in ihrer Mitte liegenden Zion aus) von dem lebendigen Gotte mit seiner Lebensfülle erfüllt wird. — Beides die himmlische Wohnstätte Gottes und die himmlische Wohnstätte der in der unmittelbaren Gemeinschaft Gottes Lebenden ist dann unter dem Namen „himmlisches Jerusalem" zusammengefaßt.

Dies himmlische Jerusalem ist nun aber kein schlechthin jenseitiger, räumlich ganz und gar im Himmel befindlicher Ort, wie die folgenden Worte zeigen, in welchen die zwei Hauptklassen der Bewohner des himmlischen Jerusalems namhaft gemacht sind. Der Vf. fährt nämlich fort: „und zu den Myriaden, zu der Engel Festversammlung und zu der Gemeinde der Erstgeborenen, die im Himmel eingeschrieben sind." Die erste Hauptklasse der Bewohner der himmlischen Gottesstadt sind die Engel im Himmel, eine zahlreiche, der Herrlichkeit Gottes in ewigem Feste sich freuende Feierversammlung (πανήγυρις) *); die andere Hauptklasse derselben bildet dagegen die Christengemeinde auf Erden, deren Glieder alle vor Gott die Würde und die Rechte von Erstgeborenen haben, und obschon sie noch auf Erden leben doch als „Genossen der himmlischen Berufung" wesentlich dem Himmel angehören und Himmelsbürgerrecht besitzen. Beide die Engel im Himmel und die Himmelsbürger auf Erden sind als eine zusammengehörige unzählbare Schaar in dem Worte

*) „Man denkt bei πανήγυρις an Festgesang, Festreigen und Festspiele, und das Leben vor Gottes Angesicht ist ja wirklich eine unaufhörliche Festfeier, und zumal das Leben der Engel ist eitel Lobpreis und Wechselgesang und Musik und Spiel und Tanz," Delitzsch. „Es ist ein vorzügliches Glück und ein vortrefflicher Adel für solche geringe Creaturen, daß sie in eine so ansehnliche Gesellschaft der Himmelsbürger aufgenommen, in eine so erfreuliche Bekanntschaft der oberen Chöre eingeführt, und zu einer so seligen Gemeinschaft mit Gott und Jesu gebracht werden," Steinhofer, S. 298. —

μυριάσιν zusammengefaßt. Denn sie bilden zusammen die Bewohnerschaft des himmlischen Jerusalems*). — Es ist also keine Kluft mehr zwischen Himmel und Erde, und keine Geschiedenheit der Engel von den Menschenkindern; die Engel und die Erstgeborenen wohnen in einer und derselben Gottesstadt bei einander; denn diese leben wie jene in der Gnadengegenwart Gottes; auch sie haben also, obwohl räumlich auf der Erde befindlich, ihre Wohnung doch bei der himmlischen Wohnstätte Gottes, bei dem Berge Zion, in dem himmlischen Jerusalem. Hiernach dürfen wir offenbar das himmlische Jerusalem, und also auch den Berg Zion nicht geradezu räumlich in den Himmel verlegen. Wohl will das Prädicat „himmlisch" sagen, daß die Gotteswohnung und Gottesstadt, zu welcher die neutest. Bundesglieder hinzugetreten sind, nicht dieser irdisch-materiellen, sinnlich-wahrnehmbaren, sondern der übersinnlichen, himmlischen Welt angehört; aber das ist eben die Herrlichkeit des neutest. Gottesreiches, daß in ihm die übersinnliche himmlische Welt nicht mehr

*) Die oben befolgte Wortverbindung ist als die richtige von Bleek, De Wette, Ebrard und neuerdings von Delitzsch anerkannt und begründet worden. — Tholuck, Hofmann, III. S. 129 und Lünem. verbinden dagegen μυριάσιν ἀγγ., und lassen mit πανηγύρει κ. ἐκκλ. ein neues Glied der Aufzählung beginnen. — Unsere Auffassung der ἐκκλ. πρωτοτ. ist von Tholuck, Hofmann, III. S. 129 und besonders von Delitzsch als die richtige begründet worden. Dagegen denken De Wette und Schumann, II. S. 817 f. an verstorbene Christen, die schon Himmelsbürger geworden sind, Lünemann ganz verkehrt an die Patriarchen und Frommen des alten Bundes, Bleek und Ebrard ebenfalls unrichtig an die erste Christengeneration. Vgl. gegen diese Auffassungen die Bemerkungen Delitzsch's. Wir bemerken noch gegen die zuletzt angeführte, daß — wollte der Vf. die erste Christengeneration bezeichnen — die Worte lauten müßten: πρωτοτόκοις τῆς ἐκκλησίας; denn die erste Christengeneration kann nicht als eine besondere ἐκκλησία betrachtet werden. Auch wäre es sonderbar, sie neben den Engeln als Bewohnerschaft des himmlischen Jerusalems zu nennen, oder gar mit diesen in dem Worte μυριάδες zusammenzufassen. —

eine schlechthin jenseitige ist, daß auch auf der Erde ein Gebiet ist, welches ihr angehört, nämlich das Gebiet der Gemeinde der Erstgeborenen. Allerdings sind ihre Glieder noch nicht im Himmel; sie sollen erst als solche, deren Namen in das Verzeichniß derer, die Bürgerrecht im Himmel haben, eingetragen sind, in den Himmel kommen. Mit ihrem Uebergang in das Jenseits sind sie erst **in gleicher Weise** wie die Engel im Himmel in der unmittelbaren Gnadengegenwart Gottes. Das himmlische Jerusalem und der Ort, wo die Herrlichkeit der Wesensfülle Gottes in besonderem Sinne gegenwärtig ist, liegt also in so fern auch räumlich im Jenseits, im Himmel, als diejenigen, welche kein Ziel der Vollendung, keine Bestimmung, die sich erst an ihnen erfüllen soll, vor sich haben, deren Leben in der Gegenwart Gottes von vornherein ein vollkommenes oder ein schon vollendetes ist, auch räumlich ihre Wohnstätte im Himmel haben. Aber das himmlische Jerusalem beschränkt sich räumlich nicht auf den Himmel; es umfaßt auch schon die, denen das Himmelsbürgerrecht gewiß ist, obschon dieselben räumlich noch auf der Erde leben; für diese ist die übersinnliche, himmlische Welt keine blos jenseitige und zukünftige mehr, wie sie es z. B. für die Patriarchen gewesen ist (vgl. 11, 10. 16.). Leben sie auch noch in mitten des der Erde angehörigen altteſt. Gottesreiches und müssen sie auch, gemäß dem oben Bemerkten, in einer Beziehung die zukünftige, himmlische Gottesstadt erst suchen (vgl. 13, 14.), so gehören sie doch nicht jenem, sondern dieser an. Sie sind zu ihr schon hinzugetreten; sie haben an ihrer Hoffnung einen Anker, der schon hineindringt in das Allerheiligste der auf dem himmlischen Zion stehenden Gotteswohnung (vgl. 6, 19.); sie können schon eingehen in dies Allerheiligste und dem Throne Gottes nahen (vgl. 10, 19 ff.). Die zukünftigen, der jenseitigen Welt angehörigen Güter sind ihnen schon geschenkt (9, 11. 10, 1.); sie schmecken die himmlischen Gaben (6, 4.), kennen aus eigener Erfahrung die der zukünftigen Welt angehörigen Kräfte (6, 5.). Ja sie leben schon in der neuen Welt, die nicht den Engeln, sondern dem

Menſchenſohne unterthan iſt (2,5.); denn dieſelben, die zum himmliſchen Jeruſalem hinzugetreten ſind, bewohnen auch ſchon, als Glieder der Gemeinde der Erſtgeborenen, das himmliſche Jeruſalem. — Während alſo das altteſt. Gottesreich ein rein dieſſeitiges, auf die Erde beſchränktes, einen irdiſchen, äußerlichen Character an ſich tragendes Gottesreich iſt, trägt das neuteſt. Gottesreich einen überſinnlichen himmliſchen Character; es iſt weſentlich ein jenſeitiges himmliſches Reich; doch nicht ſo, daß es auf das Jenſeits beſchränkt wäre; vielmehr hat es ſein Gebiet auch im Dieſſeits, auf der Erde, ohne aber darum hier ſeinen überſinnlichen, jenſeitigen, himmliſchen Character zu verlieren. —

Wir kehren zu der Betrachtung der Stelle 12, 22—24. zurück; hier gipfelt die Schilderung des himmliſchen Characters des neuteſt. Gottesreiches darin, daß der auf dem Berge Zion wohnende, das himmliſche Jeruſalem mit ſeiner Lebensfülle erfüllende Herr und Gott Aller genannt wird; auch zu ihm ſelbſt, zu dem Allerhöchſten, der Aller Gott iſt, ſind diejenigen hinzugetreten, welche in den neuen Bund aufgenommen worden ſind*). — Die Worte καὶ κριτῇ θεῷ πάντων ſollen aber zugleich den Uebergang bilden zu der Schilderung des neuteſt. Gottesreiches als eines Gnadenreiches; und gerade deßhalb hat der Vf. Gott nicht nur als den Gott Aller, ſondern auch — was den Auslegern ſo viel Noth gemacht hat und von De Wette unpaſſend gefunden wird — als „Richter" bezeichnet. Es kann natürlich von keinem andern Gotte die Rede ſein, als von dem der für die Israeliten ſo unnahbar war, weil ſie in ihm den Richter

*) Wir möchten πάντων nicht mit Bleek blos auf die zuvor genannten Engel und Erſtgeborenen beziehen; Lünem. bemerkt richtig, es ſei in abſoluter Allgemeinheit aufzufaſſen; aber es iſt ſicher ein Irrthum, wenn er darin mit De Wette einen leiſen Gegenſatz gegen den jüdiſchen Particularismus findet. Der Vf. will dadurch nur an die über Alle hoch erhabene, allgewaltige Majeſtät Gottes erinnern. Daß πάντων als neutrum aufzufaſſen iſt, — wie Delitzſch meint — dünkt uns unwahrſcheinlich. —

fürchteten (vgl. 12, 19–21.); und dennoch sind die neutest. Bundesglieder zu ihm hinzugetreten; sie dürfen ihm nahen, und es ist ihnen wohl in seiner Nähe*). Dies bedarf einer Erklärung, und der Vf. giebt sie, indem er den zweiten Grundzug des Characters des neutest. Gottesreiches, durch welchen es sich von dem altteſt. Gottesreiche unterscheidet, schildert. Die einzelnen Züge der Schilderung folgen hier so aufeinander, daß mit jedem neuen Zuge ein tiefer liegender Grund davon angegeben wird, daß das neutest. Bundesvolk dem Richter, dem Gotte Aller nahen

*) Die Bedeutung des hinzugefügten κριτῇ haben unter den neueren Auslegern nur Menken (1831, S. 360 ff.) und Ebrard richtig erkannt. — Bleek, De Wette und Lünem. finden darin eine ernste Warnung vor Ungehorsam und Abfall. Aber wie fremdartig und ungehörig wäre eine solche Nebenbeziehung im Zusammenhang dieser Schilderung der Herrlichkeit des neutest. Gottesreiches! Das Unpassende dieser Nebenbeziehung wird auch dadurch nicht gemildert, daß man mit Bleek außerdem auch noch eine tröstliche Aufrichtung für den Gläubigen und Willigen in das Wort κριτῇ hineinlegt, so fern nämlich ein solcher wisse, daß das Gericht nicht mit einseitiger Partheilichkeit werde geübt werden. — Ebensowenig hat Tholuck das Richtige getroffen, wenn er meint, der Vf. wolle Gott als das gesetzgebende Haupt des Gottesreiches bezeichnen, sofern im Gesetze Gottes das Bindende für die civitas coelestis liege. In diesem Falle hätte er Gott etwa νομοθέτης nennen müssen, nicht aber κριτής. — Unrichtig ist ferner die Ansicht Hofmann's (III. S. 129), der Vf. nenne Gott als den שֹׁפֵט, welcher den Erstgeborenen ihr himmlisches Besitzrecht sichere, und den Besitz zuwende; sowie die damit im Wesentlichen übereinstimmende Erklärung Delitzsch's: die noch hienieden wallende ecclesia militans erinnere an ihre Feinde und Verfolger, und an den Richter, dem sie ihre Sache vertrauensvoll anheimstellen könne, weil sie mit ihm in traulichem Verhältnisse stehe. — Denn der Gedanke an solche, welche den Erstgeborenen ihr himmlisches Besitzrecht streitig machen, oder an Feinde und Verfolger der Kirche liegt dem Zusammenhang ganz ferne. Wie mag der dessen Geistesauge das himmlische Jerusalem, in welchem er Bürgerrecht hat, in seiner Herrlichkeit schaut, alsbald an seine Widersacher und an seine Leiden auf Erden denken?! —

darf, und daß der Gnadencharacter des neuteſt. Gottesreiches in immer heller leuchtendes Licht tritt. — Zuerſt nämlich nennt der Vf. die Geiſter der vollendeten Gerechten, unter welchen alle alt- und neuteſt. Gerechten, alle Glaubensmänner von Abel an bis zu den heimgegangenen Vorſtehern der chriſtlichen Gemeinde, an welche der Brief gerichtet iſt (vgl. 13, 7.), zu verſtehen ſind*); ſie heißen „vollendete Gerechte", weil ſie Alle, die Gläubigen des alten Bundes ebenſowohl (vgl. 11, 40.) als die entſchlafenen Chriſten, durch Chriſtum zur Vollendung geführt worden ſind; ſie ſind zu dem ihnen von Gott beſtimmten Ziele gelangt, da ſie ſchon in den Himmel, das himmliſche Jeruſalem in ſeiner jenſeitigen Vollendung, eingegangen und in gleicher Weiſe wie die Engel eines vollkommenen Lebens in der unmittelbaren Gnadengegenwart des lebendigen Gottes theilhaftig ſind. — Sie werden aber gerade an dieſer Stelle aufgeführt als die lebendigen Zeugen dafür, daß es im neuen Bunde eine τελειωσις giebt, welche zum Nahen zu dem Richter, dem Gotte Aller befähigt. Sie, die nicht blos wie die noch auf Erden befindlichen „Erſtgeborenen" κατὰ συνείδησιν τετελειωμένοι, ſondern in den Himmel aufgenommen ſchon — als πνεύματα wenigſtens — in jeder Beziehung τετελειωμένοι ſind, ſind die beſten Zeugen dafür, daß mit der Gründung des neuteſt. Gottesreiches die Zeit vergangen iſt, in welcher ſelbſt ein Moſes ſich fürchten mußte, in die Nähe des als Richter furchtbaren Gottes zu kommen, daß man vielmehr im neuteſt. Gottesreiche zu dem Richter getroſt nahen kann, weil es in demſelben eine τελειωσις giebt. Mit ihrer Erwähnung iſt alſo der zu-

*) Dieſe richtige Erklärung iſt von Tholuck, Hofmann (III. S. 129) und Delitzſch vertreten, während Bleek, De Wette und Ebrard nur an die Gläubigen des alten Bundes und Lünem. nur an die entſchlafenen Chriſten denken wollen. Beide Beſchränkungen beruhen nur theils auf irriger Auffaſſung der „Gemeinde der Erſtgeborenen", theils auf Mangel an Einſicht in den Gedankengang. —

nächſtliegende Grund davon angegeben, daß die Chriſten zu dem Richter, dem Gotte Aller hinzugetreten ſind*).

*) Wir erinnern an die jedem aufmerkſamen Leſer unſeres Briefes wohlbekannte Thatſache, daß die τελείωσις von unſerem Vf. in die innigſte Beziehung zum „Nahen zu Gott" geſetzt iſt. — Man wird übrigens aus unſern obigen Bemerkungen erſehen, wie paſſend es iſt, daß die „vollendeten Gerechten" gerade an dieſer Stelle erwähnt werden, und wie unbegründet die Klagen der Ausleger über die unlogiſche Reihenfolge der Aufzählung ſind. Die angeblich beſſere Stellung der „vollendeten Gerechten" neben den Engeln und der Gemeinde der Erſtgeborenen und vor dem „Richter, dem Gotte Aller", wäre vielmehr durchaus unpaſſend; denn ſind auch die „vollendeten Gerechten" mit jenen Bewohner des himmliſchen Jeruſalems, ſo konnten ſie doch unter dem Namen, den ſie hier tragen, nicht neben ihnen genannt werden, wo es galt den himmliſchen Character des neuteſt. Gottesreiches zu ſchildern; überhaupt waren ſie nicht da aufzuführen, wo der Vf. die beiden Hauptklaſſen der Bewohner des himmliſchen Jeruſalems, die Engel im Himmel und die Erſtgeborenen auf Erden, die im Himmel eingeſchrieben ſind, nennen wollte. An jener Stelle vermißt man ſie alſo nicht; dagegen würde man, wenn ſie an der ihnen vom Vf. zugewieſenen Stelle fehlten, ein weſentliches Glied in der Reihe der Züge vermiſſen, in welchen das neuteſt. Gottesreich als ein Reich der Gnade geſchildert wird. — Tholuck hat die Gedankenfolge des Vf's geahnt, wenn er in der 2ten Aufl. ſagt, derſelbe erwähne zuerſt die Gottesſtadt, dann ihre Bewohner nach den zwei Weſensgattungen, Engel und Menſchen, dann das Haupt, darauf ſpecieller die Geſtalt des Gottesreiches mit Rückſicht auf die von Chriſto ausgehenden Segnungen. — Hofmann (III. S. 129: daß Gott die Erſtgeborenen „des Beſitzes nicht auf dem Wege verluſtig gehen läßt, beweist die Schaar der ſchon an's Ziel ihres Weges gebrachten vollendeten Gerechten") und Delitzſch ſind nur durch ihre irrige Deutung des Zuſatzes χριτῇ zu θεῷ πάντων und durch die Verkennung der beiden Hauptgeſichtspunkte, welche die Reihenfolge beherrſchen (himmliſcher Character und Gnaden-Character) an einer vollſtändigen Erkenntniß des inneren Zuſammenhanges, welcher dies Glied mit dem vorhergehenden und folgenden verbindet, verhindert worden. — Unter den älteren Auslegern hat Bengel die Gedankenfolge angedeutet, indem er bemerkt: Hoc extremo loco Apostolus ea enumerat, quae viatorum oculos oeconomiae dei splendore perculsos ex oeconomia Christi lenius afficiant et reficiant. —

Die beiden letzten Züge der Schilderung schließen sich nun in ebenso klarer als nothwendiger Folge an den vorigen an. Es giebt im neutest. Gottesreiche eine τελείωσις und ein Nahen zu Gott, weil der Begründer desselben, Jesus, der Mittler eines neuen Bundes ist; und wie dieser Bund nicht nur ein erst jetzt entstandener, sondern auch ein unverwelklich frischer, mit der Zeit an seiner anfänglichen Kraft nichts verlierender ist (darum νέας, und nicht καινῆς, was bekanntlich von jenem so unterschieden ist, wie novus von recens), so ist auch die im neutest. Gottesreiche vorhandene τελείωσις nicht nur eine eben erst durch den neutest. Bundesmittler beschaffte, sondern auch eine für immer und ewig in gleicher ursprünglicher Vollkommenheit vorhandene, so daß Jeder der in den neuen Bund aufgenommen wird, ihrer ebenso gewiß theilhaftig wird, als die schon vollendeten Gerechten. Im neutest. Gottesreiche kann und wird daher das Volk Gottes jetzt und allezeit als ein durch den Mittler der διαθήκη νέα der τελείωσις theilhaftig gewordenes, dem Richter, dem Gotte Aller, mit gleicher Zuversicht nahen *); und jetzt und allezeit wird jedes einzelne Glied der Gemeinde der Erstgeborenen, wenn es durch den Tod in den dem Jenseits angehörigen Theil des himmlischen Jerusalems übergeht, als ein δίκαιος τετελειωμένος in vollkommener Weise des Lebens in der unmittelbaren Gnadengegenwart Gottes theilhaftig werden. —

Der die τελείωσις beschaffende Mittler des neuen Bundes ist Jesus, weil das Blut des von ihm dargebrachten Versöhnungsopfers ein Blut der Besprengung ist, das da besser redet, als Abel durch sein vergossenes Blut redete. — Mit Absicht nennt der Vf. das Blut des von dem neutest. Bundesmittler dargebrachten Versöhnungsopfers gerade „Blut der Besprengung"; denn der Einzelne wird in den neuen

*) Weil der neue Bund eine διαθήκη νέα ist, darum ist der durch Christum eröffnete Zugang zum himmlischen Allerheiligsten ein ὁδὸς πρόσφατος (10, 20.). —

Bund aufgenommen (vgl. 10, 29.), wird also τέλειος und zum Nahen zu Gott befähigt, indem er mit dem Versöhnungsblute Christi besprengt wird. Dadurch wird sein Herz von dem bösen Gewissen gereinigt (vgl 10, 22.), um dessen willen er Gott, den Richter, fürchten, und ihm ferne bleiben mußte. In den Worten αἵματι ῥαντισμοῦ ist also der letzte Grund davon angegeben, daß die Christen zu dem κριτῇ θεὸς πάντων nahen dürfen. Und mit welcher getrosten Zuversicht, mit welcher jede Furcht ausschließenden Freudigkeit sie dies thun können, daran erinnert der Vf., indem er von dem Versöhnungsblute, mit welchem sie besprengt sind, sagt, es rede besser als Abel durch sein vergossenes Blut zu Gott gerufen habe. Den Racheruf des Blutes dieses erschlagenen Gerechten hat Gott gehört; aber viel sicherer hört er auf den viel gewaltigeren Gnadenruf des Blutes des neutest. Bundesmittlers, der ihm sich selbst als ein untadeliges Opfer dargebracht hat. Mit diesem um Gnade rufenden Blute besprengt kommen wir Christen vor den Richter, den Gott Aller. Wie sollte also bei uns noch von Furcht die Rede sein können! Wie sollten wir nicht in getroster Zuversicht und mit großer Freudigkeit dem Allerhöchsten nahen*). —

Wir haben gesehen, wie der Vf. in den drei letzten Zügen seiner Schilderung des neutest. Gottesreiches eine Erklärung darüber giebt, warum das neutest. Gottesvolk zu dem Richter, dem Gotte Aller, dessen Nähe selbst einem Moses schrecklich war, getrost hingetreten ist; und zwar so, daß in dieser Erklärung immer der folgende Zug den vorangehenden begründete. So ist der Vf. zu dem tiefsten Grunde jenes Vorrechts herabgestiegen, der darin besteht, daß es im neutest. Gottes-

*) „Es ist durch unsern Fürsprecher, der der Hohepriester unseres Bekenntnisses ist, und durch sein Blut Alles schon geredet, worauf wir uns vor Gottes Thron berufen wollen. Und unser Herz, das mit diesem Blute besprenget ist, fühlet den göttlichen Frieden, zerschmelzet in kindlicher Liebe, und stimmet mit einem freudigen Amen bei, daß sein Wille an uns und durch uns geschehe auf Erden, wie im Himmel." Steinhofer, S. 302. —

reich ein Blut der Besprengung giebt, um dessenwillen der Richter, der Gott Aller den Bürgern des neutest. Gottesreiches gnädig ist, während im altest. Gottesreiche ein solches Blut der Besprengung nicht vorhanden war. — Wir brauchen kaum noch darauf aufmerksam zu machen, daß — wie wir schon im Voraus bemerkten — jeder Zug dieses zweiten Theils der Schilderung auch den Gnadencharacter des neutest. Gottesreiches gegenüber dem zuvor geschilderten altest. Reiche der Furcht in immer heller leuchtendem Lichte sehen läßt. — Man ahnt schon etwas davon, daß hier von einem Reiche, in welchem die Gnade regiert, die Rede sein muß, wenn man hört: „Ihr seid zu dem Richter, dem Gotte Aller hinzugetreten"; aber noch läßt der Name „Richter" und die damit sich verknüpfende Erinnerung an „Feuer, Dunkel, Finsterniß, Wetter, Posaunenhall und Stimme der Worte", welche die Nähe dieses Richters den Israeliten so unerträglich machten, ein geheimnißvolles Dunkel über dem Reiche der Gnade. Die Sonne der Gnade durchbricht dieses Dunkel, sobald die Geister der vollendeten Gerechten, diese lebendigen Zeugen uns daran erinnern, daß es im neutest. Gottesreiche eine zur Gottesgemeinschaft befähigende Vollendung gibt; das Dunkel wird verscheucht und die Sonne der Gnade scheint helle, indem der gnadenvolle, heilverheißende Name des neutest. Bundesmittlers genannt wird; und wenn wir zuletzt das neutest. Gottesvolk sehen, als eine große unzählbare Schaar von solchen, welche ihre Kleider gewaschen und helle gemacht haben in dem Blute der Besprengung, dann liegt das neutest. Gottesreich in der ganzen Herrlichkeit eines von der Gnade Gottes erfüllten und durchleuchteten Reiches vor unseren Augen; wo ein Bürger des neutest. Gottesreiches ist, da erschallt auch für ihn der gewaltige Gnadenruf des Versöhnungsblutes, mit dem er besprengt ist, und der Richter, der Gott Aller hat als ein Gott des Friedens seinen Richterstuhl für ihn in einen Gnadenthron verwandelt, vor den er in getroster Zuversicht und großer Freudigkeit getreten ist. —

So tritt also das neutest. Gottesreich dem altest. in

welchem die Furcht Gottes regierte, in dem zweiten Theile der Schilderung als ein Reich gegenüber, in welchem die Gnade und Liebe Gottes waltet. —

Auf die Characteristik des alt- und des neutest. Gottesreiches, welche wir bisher betrachtet haben, läßt der Vf. eine Warnung an seine Leser folgen sich von der neutest. Offenbarung nicht abzuwenden, da, wenn schon die Israeliten nicht ungestraft blieben, als sie sich der altest. Gottesoffenbarung entzogen, ein gleiches Verhalten gegen die viel vorzüglichere neutest. Offenbarung noch viel sicherer bestraft werden müßte (12,25.). Er bezeichnet dabei, wie wir gesehen haben (vgl. §. 9), die altest. Offenbarung als ein Reden Gottes auf Erden, die neutest. dagegen als ein Reden Gottes vom Himmel herab. Schon die in diesem Gegensatz ausgesprochene Erhabenheit der neutest. Offenbarung über die altest. ist eine Begründung der Warnung und des πολὺ μᾶλλον in der Strafandrohung. Der Vf. fügt dazu aber noch eine weitere Begründung, indem er noch an eine andere Seite der Erhabenheit des neutest. Gottesreiches, als die 12,18.—24. hervorgehobene, erinnert. Das neutest. Gottesreich ist nämlich eine βασιλεία ἀσάλευτος; es ist das Himmel und Erde umfassende Gottesreich der Vollendung, das nie wieder aufgehoben wird, sondern unerschütterlichen Bestand hat in alle Ewigkeit. Wie sehr muß man sich also hüten der Gottesoffenbarung, mit welcher es seinen Anfang nimmt, Augen und Ohren zu verschließen! Wie sicher müßte ein solches Verhalten gegen eine Offenbarung, bei welcher Gott sein ewiges Reich zu begründen beabsichtigt, große, ewige Strafe nach sich ziehen! Und wie viel Grund haben wir vielmehr Gott dafür Dank zu sagen, daß er ein solches Reich für uns begründet hat, und ihm dadurch (durch unsern Dank) in wohlgefälliger Weise zu dienen, so jedoch daß wir dabei der ehrerbietigen Scheu und Furcht nie vergessen; der ehrerbietigen Scheu und Furcht vor dem Gotte, der jegliches Nichtachten auf seine vom Himmel herab gesprochenen Worte streng bestrafen würde, da er (natürlich für die, welche

ihn nicht scheuen und fürchten und darum sich seinen Worten entziehen wollen) ein verzehrendes Feuer ist (vgl. 12, 26—29.) *).

Sehen wir nun die Verse, in welchen der Vf. das neutest. Gottesreich als ein Himmel und Erde umfassendes, in seinem Bestande unerschütterliches Reich schildert, etwas näher an! Von dem zur Zeit des alten Bundes auf Erden, zur Zeit des neuen Bundes vom Himmel herab redenden Gotte sagt der Vf. v. 26: „dessen Stimme damals die Erde erschütterte, jetzt aber ist verheißen (jetzt gilt die Verheißung) **): Noch einmal werde ich nicht nur die Erde, sondern auch den Himmel erschüttern". Während also bei der Gründung des altt. Gottesreiches nur die Erde erschüttert wurde (vgl. Ex. 19, 18.), soll (dießmal nicht bei der Gründung, sondern) wenn das neutest. Gottesreich in seiner vollendeten Gestalt in's Dasein tritt, nicht nur die Erde, sondern auch der Himmel, also die ganze Welt erschüttert werden. Daß diese Erschütte-

*) Wir glauben in Obigem den wahren Zusammenhang dieser Verse angedeutet zu haben. Anders faßt denselben Delitzsch auf. Nach seiner Ansicht will der Vf. in v. 26—29 zeigen, was das Schreckliche sein wird, dem wir nicht entgehen werden, wenn wir uns den Worten Gottes entziehen. Der durchgehende Grundgedanke wäre dann: „Wie die altt. Gottesoffenbarung von einer Erschütterung der Erde begleitet war, so ist auch die neutest. von einer Erschütterung und zwar einer ungleich umfassenderen begleitet, durch welche hindurch sich das himmlische Reich verwirklicht, und alle diejenigen, welchen die evangelische himmlische Gottesstimme widerlich war, unter den Trümmern der alten Welt begraben werden." Der Vf. hat aber offenbar nicht die Absicht die Erschütterung des Himmels und der Erde als einen Gerichtsakt Gottes über die Verächter der neutest. Offenbarung darzustellen. Ueberhaupt will er in v. 26. 27 nicht eine schreckliche, sondern eine zwar gewaltige, aber auch Großes, Herrliches und Ewiges herbeiführende Katastrophe schildern; und diese Schilderung soll nur dazu dienen die Herrlichkeit des neutest. Gottesreiches als eines allumfassenden und in seinem Bestande ewig unerschütterlichen in's Licht zu stellen.

**) Ueber die in νῦν ἐπήγγελται vorliegende zusammengezogene Ausdrucksweise vgl. man die Commentare.

rung sich damals auf die Erde beschränkte, jetzt aber auf Himmel und Erde sich erstrecken soll, entspricht dem, daß damals ein auf die Erde sich beschränkendes Gottesreich gegründet wurde, während jetzt ein Erde und Himmel umfassendes in's Dasein treten soll. Es ist also hierin im Wesentlichen noch kein anderer Unterschied des alt- und des neutest. Gottesreiches angedeutet, als der, von welchem auch schon v. 18—24 die Rede war; nur kam es dort dem Vf. hauptsächlich darauf an den irdischen Character des altt. und den himmlischen des neutest. Gottesreiches einander gegenüberzustellen, während er hier (vgl. οὐ μόνον — ἀλλὰ καί) seinen Blick besonders auf das auf die niedere Region der Erde beschränkte Gebiet des altt. und auf das Alles, auch die Regionen des Himmels umfassende Gebiet des neutest. Gottesreiches richtet. —

Es soll aber auch dieser Ausspruch nur das vorbereiten, worauf es dem Vf. in diesem Zusammenhange hauptsächlich ankommt; und das spricht er erst in v. 27 aus; aber er spricht es aus als etwas, was in der angeführten Verheißung schon enthalten ist. „Das „Nocheinmal" aber deutet auf die Umwandlung dessen was erschüttert wird, als welches geschaffen ist, damit das was nicht erschüttert wird bleibe" und dies Bleibende ist, wie v. 28 hinzufügt, das unerschütterliche neutest. Gottesreich. Daraus also, daß nur noch eine Erschütterung geweissagt ist, folgert der Vf., daß nachdem sie erfolgt ist, und nachdem durch sie eine vollständige Himmel und Erde umfassende Weltumwandlung eingetreten ist, eine abermalige Welt-Erschütterung und -Umwandlung nicht mehr eintreten wird, daß vielmehr das dann in's Dasein getretene die umgewandelte Erde und den umgewandelten Himmel umfassende Gottesreich unerschütterlich und unwandelbar bleiben wird in Ewigkeit *). Es ist nicht ausdrücklich gesagt, ver-

*) Obiges ist der Sinn des v. 27, möge man mit Bleek, De Wette und Lünem. ἵνα μείνῃ von τῶν σαλευομ. τὴν μετάθ. abhängen lassen und ὡς πεποιημ. als eine Apposition ansehen, welche

ſteht ſich aber von ſelbſt und iſt durch den Zuſammenhang angedeutet, daß der unwandelbare und unerſchütterliche, ewige Beſtand des neuteſt. Gottesreiches ein Vorzug deſſelben vor dem altteſt. iſt, welches ja der Erde angehört, welcher noch die letzte Erſchütterung und Umwandlung bevorſteht; das altteſt. Gottesreich iſt darum ſelbſt ein σαλευόμενον, nur in der Abſicht begründet, damit nicht es ſelbſt, ſondern an ſeiner Statt das neuteſt. Gottesreich bleibenden Beſtand habe. — Und in dieſes unerſchütterliche, ewige Gottesreich ſollen wir Chriſten nicht nur als Bürger aufgenommen werden, ſondern wir ſollen es auch ſammt aller ſeiner Herrlichkeit als ein königliches Volk in Beſitz nehmen. Ja wir ſind ſchon auf dem Weg, ſind ſchon im Begriff es in Beſitz zu nehmen (vgl. das part. praes. παραλαμβάνοντες). Darum iſt es würdig und recht, daß die Gemeinde der Erſtgeborenen Gott

---

auf die irdiſch-kreatürliche Natur der σαλευόμενα hinweist um ihre Umwandlung als natürlich erſcheinen zu laſſen, oder mit Tholuck und Delitzſch ἵνα μείνῃ von ὡς πεποιημ. abhängig machen, ſo daß der Vf. die σαλευόμενα als etwas bezeichnet, was von vornherein in der Abſicht geſchaffen iſt, damit bleibe — nicht etwa es ſelbſt, ſondern ſein Gegenſatz τὰ μὴ σαλευόμενα. Auch bei der letzteren Auffaſſung gewinnt man obigen Sinn; denn jedenfalls muß man dann ὡς πεποιημ. ἵνα u. ſ. w. eng an das vorhergehende anſchließen, da in den Worten τῶν σαλ. τ. μεταθ. für ſich allein noch gar nicht angegeben iſt, was durch das ἔτι ἅπαξ angedeutet iſt. Nicht das liegt in dieſen Worten, daß die σαλευόμενα überhaupt eine Umwandlung erfahren, ſondern daß ſie diejenige Umwandlung erfahren, vermöge deren die Beſtimmung, zu welcher ſie geſchaffen ſind, daß nämlich nicht ſie, ſondern an ihrer Statt die μὴ σαλευόμενα bleibenden Beſtand haben, erfüllt wird. Wir ziehen übrigens die letztere Auffaſſung vor, da auch wir in ὡς πεποιημ. nichts die σαλευόμενα von den μὴ σαλευόμενα Unterſcheidendes finden können; denn die Begriffe des Grobmateriellen, Irdiſch-kreatürlichen u. dergl. ſind in das Wort erſt hineingelegt. — Der Vorwurf, daß bei unſerer Auffaſſung ein unklarer und unnatürlicher Sinn ſich ergebe, wird als unbegründet erkannt werden, ſobald man nur — eine Art Oxymoron annehmend — ſich einen Gedankenſtrich zwiſchen μείνῃ und τὰ μὴ σαλευομ. denkt. —

ohne Unterlaß Dank sage und in ewigen Lobgesängen seine herrliche Gnade preise. —

So besteht also die Erhabenheit des neutest. Gottesreiches über das altt. darin, daß jenes ein Himmelreich, dieses ein Erdenreich, jenes ein Reich der Gnade, dieses ein Reich der Furcht, jenes endlich ein ewiges, dieses ein vergängliches Reich ist. —

§. 13.

Der Zusammenhang des alten und des neuen Bundes, und des alt- und neutest. Gottesreiches.

3. vgl. Julius Frider. Winzer: De sacerdotis officio quod Christo tribuitur in ep. ad Hebr. Commentatio secunda. 1825.

Die vier vorigen §§. haben gezeigt, daß nach unserem Briefe zwischen dem alten und dem neuen Bunde und zwischen dem alt- und dem neutest. Gottesreiche ein gewaltiger Unterschied ist; der Abstand beider von einander ist so groß als der, welcher zwischen dem über Alles hocherhabenen ewigen Sohne Gottes und menschlichen Propheten oder sterblichen Priestern besteht; es ist ein Gegensatz, wie der zwischen Erde und Himmel, zwischen dem Stückwerk und dem Vollkommenen, zwischen dem Schatten und dem Wesen, zwischen Furcht und Gnadengewißheit, zwischen Vergänglichkeit und Ewigkeit. — Nun ist aber behauptet worden, der Vf. betrachte den neuen Bund nur als eine Erneuerung des alten; diesen habe Christus nach seiner Anschauung von neuem fest gestellt; und er schreibe dem erneuerten Bunde „nur eine höhere Richtung vom Irdischen auf das Himmlische" zu, „sich überall bemühend, aus der Schaale des jüdischen Religionswesens, dem er sichtbar noch anhänge, durch seine Deutungen einen edlen Kern zu gewinnen und aufzuzeigen, um die Schaale selbst in Ehren zu halten" *). Oder: man könne nicht sagen,

*) Vgl. Schulz, S. 105.

daß unſerem Vf. die neue Oeconomie als eine von der alten durchaus verſchiedene (quelque chose de foncièrement différent de l'ancienne) gelte; er begnüge ſich einen Grad- oder Stufenunterſchied zwiſchen beiden anzuerkennen und die neue Oeconomie nur als eine neue Phaſe der Entwicklung, durch welche von der alten blos der äußere Rahmen ohne die Realität des Inhaltes zurückgeblieben ſei, anzuſehen *). Oder: Der Vf. habe die alt- und die neuteſt. „Religionsanſtalt" einander ſo nahe als möglich gerückt; das Judenthum enthalte nach ſeiner Betrachtungsweiſe ſchon Alles, was zum Weſen der wahren Religion gehöre, freilich nur in unvollkommenem Abbilde, während im Chriſtenthume Alles abſolut in ſeiner Realität und Vollendung vorhanden ſei; beide griffen aber ſo in einander ein, daß das Eine nur in dem Andern gedacht werden könne **). Oder endlich: Der Vf. finde nicht blos Andeutungen und Typen auf das Chriſtenthum im Judenthum, ſondern auch ſchon ganz gleiche und ebenbürtige Vorbilder deſſelben; die Anſchauung des alten Teſtamentes beſtimme ihm die des neuen, und umgekehrt; es fehle dem neuen nichts, was das alte hatte und dem alten nichts, was das neue hat ***). —

Dieſe Behauptungen gehen nun freilich alle mehr oder weniger über das rechte Maaß hinaus; aber es liegt ihnen auch eine unbeſtreitbare Wahrheit zu Grunde; dies wird ſich zeigen, wenn wir nun den Zuſammenhang aufzeigen, der

*) Vgl. Reuß, II. S. 556.

**) Vgl. Baur, 1853, S. 102.

***) Köſtlin, S. 406; reproducirt von Schwegler, II. S. 321, der zu Köſtlin's Worten noch hinzufügt: „Man kann alſo im Sinne unſeres Briefes allerdings ſagen, das Chriſtenthum ſei nur eine höhere Stufe, eine höhere Potenz des Judenthums, ein ſublimirtes, pneumatiſches Judenthum, die Erfüllung des A. Tſt's, die Verklärung der moſaiſchen Theokratie. — Köſtlin ſelbſt hat übrigens Abhandl. 1854. S. 465 f. nach dem Vorgange Planck's (S. 456 f.) ein richtigeres Urtheil über die Stellung, welche unſer Vf. zu dem alten Bunde einnimmt, ausgeſprochen. —

trotz allen Gegensatzes nach der Lehre des Vf's zwischen dem alten und dem neuen Bunde und dem alt- und neutest. Gottesreiche besteht. —

Der zwischen beiden vorhandene Gegensatz ist nämlich keineswegs der Art, daß sie gar keine Aehnlichkeit mit einander haben und in keiner näheren Beziehung zu einander stehen. Es wäre dies auch ganz undenkbar; denn es ist ja derselbe Gott, der den alten und den neuen Bund gestiftet, und in jenem wie in diesem sich geoffenbaret hat; und da muß man von vornherein annehmen, daß Gott schon bei der Stiftung des mangelhaften alten Bundes sein Absehen auf den vollkommenen neuen Bund gerichtet habe. Jener muß daher nothwendigerweise in einer gottgewollten Beziehung und einem gottgeordneten Zusammenhange mit diesem stehen. —

Dieser Zusammenhang besteht vor Allem darin, daß der alte Bund eine allerdings unvollkommene, abbildliche Vorausdarstellung des neuen war, ein diesem vorausgehendes und im voraus auf ihn hinweisendes Schattenbild, dessen einzelne Züge schon Alles erkennen ließen, was Gott im neuen Bunde verwirklichen wollte. Der ganze alte Bund mit allen seinen Institutionen und Allem, was er durch dieselben dem Volke Gottes darbot, war also eine große, thatsächliche Weissagung auf den neuen Bund. Diese Idee liegt namentlich der ganzen Ausführung des Vf's über die alt- und neutest. Versöhnungsanstalten zu Grunde. So wenig die Idee einer ihre Bestimmung erfüllenden Versöhnungsanstalt in der altest. verwirklicht ist, so genau entspricht diese doch als σκιά und ὑπόδειγμα der wahren und vollkommenen Versöhnungsanstalt, die im neuen Bunde vorhanden ist. Hier wie dort ist ein von Gott zu seinem Amte berufener und die menschlichen Schwachheiten vermöge seiner eigenen Erfahrung kennender Hoheprieſter; hier wie dort ist eine heilige Wohnstätte Gottes, bestehend aus einem Heiligen und Allerheiligsten; hier wie dort ist ein Versöhnungsopfer, mit dessen Blute der Hoheprieſter in das Aller-

heiligste vor das Angesicht Gottes tritt um dasselbe zu reinigen; hier wie dort wird durch dies Opferblut eine Reinigung des Volkes Gottes bewirkt, vermöge deren es Zutritt zu der Wohnstätte Gottes erlangt. — Der Parallelismus ist ein so vollkommener und der abbildlich voraus darstellende oder typisch-prophetische Character der alttest. Versöhnungsanstalt erstreckt sich so sehr auf das Einzelnste und scheinbar Unbedeutendste, daß sogar der Umstand, daß Christus außerhalb der Stadt Jerusalem gelitten hat, im alten Bunde schon darin angedeutet war, daß die Leiber der Opferthiere, deren sühnendes Blut durch den Hohepriester in das Allerheiligste gebracht wurde, außerhalb des Lagers verbrannt wurden (vgl. 13, 11 f.). — Aber auch in allem Andern deutet das schattenartige Vorbild des alten Bundes schon die Grundlinien des neuen Bundes an. Der alte und der neue Bund hat seinen Bundesmittler; beidemale geschieht die Bundesstiftung so, daß Gott durch den Bundesmittler seinem Volke seinen Willen kund thut, und daß dann der Bund durch ein Bundesopfer eingeweiht wird. Im alten und im neuen Bunde gibt es einen Berg Zion und eine Stadt Jerusalem. Sogar die einzelnen im alttest. Heiligthume befindlichen Geräthe sind Vorbilder von im neuen Bunde vorhandenen Realitäten (vgl. 9, 5. und 9, 23. vgl. v. 21) *). —

Auf diese durch den ganzen Brief sich hindurchziehende Anschauung über das Verhältniß des alten Bundes zu dem neuen stützen sich nun die oben angeführten Behauptungen fast durchaus **). Das Wahre an denselben ist, daß es allerdings nach der Lehre des Vf's im neuen Bunde nichts giebt, was nicht auch schon vorbildlich, aber auch nur vorbildlich, im alten Bunde vorhanden war, und daß der alte Bund für den neuen die wesentliche Bedeutung hat, daß er eben vermöge dieses voraus darstellenden typisch-prophe-

*) Vgl. Köstlin, S. 403 f.; van den Ham, S. 93 ff.; Baur, 1853, S. 100; Meßner, S. 304. —

**) Vgl. z. B. Schulz, S. 118. —

tiſchen Characters die Stiftung des neuen Bundes vorbereitete, ſo fern dieſer nun nicht als etwas ſchlechthin Unbekanntes und Fremdartiges, ſondern als etwas dem Volke Gottes ſchon aus ſeinem Vorbilde genau Bekanntgewordenes in's Daſein trat. — Man ſieht aber leicht, daß der Vf. darum doch den neuen Bund nicht als eine bloſe Erneuerung des alten betrachtet, und daß nach ſeiner Anſchauung keineswegs beide ſo ineinander greifen, daß der eine nur in dem andern gedacht werden kann. Auch bedarf es wohl kaum der Bemerkung, daß nach unſerem Briefe zwiſchen dem alten und dem neuen Bunde eben ſo wenig ein bloſer Grad- oder Stufenunterſchied ſtattfindet, als zwiſchen dem Schatten und dem Weſen*). —

Daß der alte Bund und ſeine Inſtitutionen, namentlich ſeine Verſöhnungsanſtalt in ihrer Mangelhaftigkeit nach der Abſicht Gottes auch den Zweck gehabt hat, die Sehnſucht nach dem vollkommenen neuen Bunde und nach der künftigen ihre Beſtimmung vollkommen erfüllenden Verſöhnungsanſtalt zu wecken und fortwährend rege zu halten, ſpricht der Vf. zwar nirgends ausdrücklich aus. Wenn er aber von den altteſt. Verſöhnungsopfern ſagt, daß ſie, weit entfernt das Sündenbewußtſein zu tilgen, vielmehr eine ſtete Erinnerung an die Sünden geweſen ſeien (10,3), daß ſie alſo das Sündenbewußtſein ſtets lebendig erhielten und dadurch natürlich auch verſtärkten und vertieften, ſo zeigt er damit unleugbar, daß die Erkenntniß des angegebenen Zweckes der altteſt. Verſöhnungsanſtalt ihm keineswegs verſchloſſen war. Denn hatten die von Gott angeordneten Verſöhnungsopfer wirklich jene Wirkung, ſo mußte dieſelbe auch von dem Vf. als eine von Gott beabſichtigte betrachtet werden; er mußte die Lebendigerhaltung des Sündenbewußtſeins und damit auch der Sehnſucht nach einer wahren, wirklichen Verſöhnung als einen gottgewollten Zweck des altteſt. Opferinſtituts anſehen.

---

*) Man vgl. De Wette Abhandl. S. 9. 44 f.; beſonders aber Köſtlin Abhandl. 1854, S. 465 f. —

— Auch konnte ihm nicht verborgen ſein, daß wenn dies bei den Opfern der Fall war, auch die ganze altteſt. Verſöhnungsanſtalt und überhaupt der ganze alte Bund demſelben Zwecke dienen mußte. In doppelter Weiſe bereitete alſo der alte Bund auf den neuen vor; vermöge ſeines vorbildlichen Characters machte er ſchon im voraus das Volk Gottes mit dieſem bekannt, und vermöge ſeines mangelhaften Characters weckte und verſtärkte er fortwährend die Sehnſucht nach dem neuen, beſſeren Bunde. —

Wir haben aber hiermit den Zuſammenhang des alten und des neuen Bundes noch keineswegs vollſtändig dargelegt. Man hat denſelben nämlich nicht blos in dem Gebiete des im alten Bunde factiſch Vorhandenen aufzuſuchen; vielmehr liegt er noch viel offener in den im alten Bunde gegebenen Verheißungen zu Tage. Dieſe Verheißungen, zuerſt lange vor der Stiftung des alten Bundes dem Abraham gegeben (vgl. 6, 17 f. mit v. 13 f.), und während der altteſt. Zeit in immer größerer Klarheit und Beſtimmtheit ſich wiederholend, ſchlingen ein inniges Band gegenſeitiger Beziehungen um die beiden Bündniſſe. Durch ſie weist der alte Bund über ſich ſelbſt hinaus und auf den neuen hin; dieſer iſt die Erfüllung deſſen, was im alten Bunde geweiſſagt worden iſt. Dabei ſind die im A. T'e gegebenen Hinweiſungen auf den neuen Bund ſo deutlich und inhaltsreich, daß der Vf., wie wir geſehen haben (§. 10. und 11.), die Vollkommenheit des neuen Bundes überhaupt und ſeiner Verſöhnungsanſtalt insbeſondere aus denſelben nachzuweiſen im Stande iſt. Beſondere Beachtung verdient hierbei die in unſerem Briefe ſo vielfach benützte Weiſſagung des Pſ. 110.: „Du biſt ein Prieſter in Ewigkeit nach der Weiſe Melchiſedeks," weil der Vf. in ſeiner ausführlichen Erörterung derſelben nachweist, wie der neuteſt. Hoheprieſter ſelbſt in dem, was ihn von den altteſt. unterſcheidet und ſeine Erhabenheit über dieſe begründet, ſchon ſein ihm entſprechendes Vorbild in dem Prieſter hat, auf

welchen dieſe Weiſſagung hinweist. Zwar gehört Melchiſedek nicht dem alten Bunde ſelbſt, ſondern der vormoſaiſchen Zeit an. Aber es iſt das Wort des alten Bundes, welches ein ſolches Bild von ihm und ſeinem Prieſterthume zeichnet, daß er in demſelben dem neuteſt. Hoheprieſter gleichgemacht erſcheint, und daß man in den einzelnen Zügen dieſes Bildes die Eigenſchaften erkennen kann, welche den neuteſt. Hoheprieſter zu dem über die altteſt. erhabenen, vollkommenen Hoheprieſter machen. Und es iſt eine Weiſſagung des alten Bundes, welche ausdrücklich ſagt, daß der neuteſt. Hoheprieſter wirklich ſo ſein werde, wie jene Zeichnung den Melchiſedek darſtellt. Durch beides iſt Melchiſedek in den Kreis der dem alten Bunde angehörigen und dieſen mit dem neuen Bunde verknüpfenden Vorbilder hereingerückt; und der alte Bund hat dadurch an ihm ein noch viel vollkommeneres Vorbild des neuteſt. Hoheprieſters gewonnen, als dasjenige iſt, welches er an den ihm ausſchließlich angehörigen Hoheprieſtern hatte. Vollkommener iſt daſſelbe nämlich eben deßhalb, weil es auch ſchon den Unterſchied, der zwiſchen dem Hoheprieſter des neuen Bundes und denen des alten beſteht, im voraus veranſchaulichte. Es iſt ein ſo vollkommenes und getreues Vorbild, daß in demſelben die ganze Lehre von dem Hoheprieſterthume Chriſti im Weſentlichen ſchon enthalten iſt, ſo daß der Vf. dieſelbe den Leſern nicht als etwas Neues und noch ganz Unbekanntes vorzutragen hat, ſondern eigentlich nur das auszulegen braucht, was ſchon in dem altteſt. Bundesworte über dieſelbe in dieſem Vorbilde niedergelegt war *). —

*) Daß der Vf. dies in dem 5, 11. gebrauchten Worte δυσερμήνευτος angedeutet habe, wie Cramer und Bleek annehmen, kann man zwar nicht zugeben, weil — wie Tholuck (2te Aufl.) richtig bemerkt — ἑρμήνεια der „techniſche Ausdruck der griechiſchen Rhetorik für die elocutio der Lateiner" iſt, und beſonders, weil das näher beſtimmende λέγειν darauf folgt. Die oben benützte Bemerkung Cramer's iſt aber doch richtig, obſchon ſie ſich nicht an das Wort δυσερμήνευτος anknüpfen läßt. —

Noch mehr zeigt es sich, wie eng der alte und der neue Bund durch das Band der altteſt. Verheißungen mit einander verknüpft ſind, wenn man den Umſtand in's Auge faßt, daß auch das neuteſt. Gottesvolk einen großen Theil der Erfüllung derſelben erſt noch zu erwarten hat. Die dem neuteſt. Bundesvolke geltenden, noch unerfüllten Verheißungen, welche Gegenſtand des chriſtlichen Glaubens, Grundlage der chriſtlichen Hoffnung und der Chriſten kräftiger Troſt ſind, ſind die theils vor, theils während der Zeit des alten Bundes gegebenen Verheißungen (vgl. 6, 17 f. 12. 9, 15. 10, 36.). Ein ſtärkeres Zeugniß für den Zuſammenhang und die Zuſammengehörigkeit des alten und des neuen Bundes kann es nicht geben. —

Zu den eben bezeichneten Verheißungen gehört namentlich die ſchon den Israeliten in der Wüſte gegebene, an ihnen aber unerfüllt gebliebene Verheißung des Eingehens in die Gottesruhe. Noch hat dieſe Verheißung ihre volle Gültigkeit; noch muß man ihrer Erfüllung entgegenſehen; ſie iſt jetzt für die Chriſten die höchſte, ihnen ihr letztes ſeliges Ziel in Ausſicht ſtellende Heilsverheißung, gleichwie ſie dies vor Zeiten für das altteſt. Bundesvolk geweſen iſt (vgl. 4, 1 f.). — Wir müſſen bei derſelben noch einen Augenblick verweilen; denn es ſcheint in der vollſtändigen Identification der den Chriſten und der den Iſraeliten gegebenen höchſten Verheißung (vgl. beſonders die Worte: καὶ γάρ ἐσμεν- εὐηγγελισμένοι, καθάπερ κἀκεῖνοι; 4, 2.) ein Widerſpruch mit 8, 6. enthalten zu ſein, nach welcher Stelle der neue Bund auf vorzüglichere Verheißungen gegründet iſt, als der alte. Auch ſcheint es der Schilderung des irdiſchen Characters des dem alten Bunde geltenden Gotteswortes (vgl. §. 9.) zu widerſprechen, daß die Verheißung des Eingehens in die Ruhe Gottes ſchon den Israeliten gegeben worden ſein ſoll. Dieſe doppelte Schwierigkeit iſt durch die einfache Hinweiſung darauf, daß die Verheißung eben doch an den Israeliten nicht erfüllt worden iſt, noch nicht gelöst. Denn der Grund ihrer Nichterfüllung iſt, wie der Vf. aus-

führlich zeigt, der Unglaube und Ungehorsam der Israeliten. Aus dieser Grundangabe scheint gefolgert werden zu müssen, daß das alttest. Bundesvolk, wenn es Glauben und Gehorsam bewiesen hätte, der Erfüllung jener Verheißung theilhaftig geworden wäre. Dann aber scheint jener doppelte Widerspruch wirklich vorhanden zu sein. — Der Vf. löst uns denselben auch im Zusammenhang der Stelle 3,1. bis 4,10. in der That nicht, weil er hier nicht die Absicht hat den Unterschied des alten und des neuen Bundes zu erörtern. Gelöst wird er uns erst, wenn wir 8,7 ff. lesen, daß jener Unglauben und Ungehorsam des alttest. Bundesvolkes in der Mangelhaftigkeit des alten Bundes selbst begründet war. Hieraus ergiebt sich nämlich offenbar, daß der tiefer liegende Grund der Nichterfüllung jener Verheißung in der Mangelhaftigkeit des alten Bundes zu suchen ist; und daraus müssen wir dann weiter schließen, daß die Verheißung des Eingehens in die Gottesruhe nicht wirklich eine dem alttest. Bundesvolke als solchem geltende Verheißung war, mit andern Worten: daß es von vorn herein nicht in der Absicht Gottes lag, dieselbe an dem Bundesvolke in der Zeit des alten Bundes zu erfüllen. Obgleich sie schon den Israeliten in der Wüste gegeben war, sollte sie ihnen doch nichts nützen; denn die Zeit war noch nicht da, in welcher Gott einen Bund mit seinem Volke schließen wollte, welcher dasselbe zum Glauben und zum Gehorsam wirklich befähigte. Verhält sich dies so, so ist jener doppelte Widerspruch kein wirklich vorhandener; denn die öfter erwähnte Verheißung ist dann kein dem alten Bunde geltendes Gotteswort, und dieser ist keineswegs auf dieselbe begründet *). Dagegen zeigt sich dann der Zusammenhang

*) Was Ritschl, 1te Aufl. S. 269 f. über diese Stelle sagt: „die höhere Verheißung und Bestimmung sei den Israeliten zuerst allerdings gegeben gewesen; wegen ihres Ungehorsams sei ihnen aber dann in der Folge ein geringeres Gesetz und eine geringere Verheißung gegeben worden," erweist sich schon dadurch als unrichtig, daß die Gesetzgebung des alten Bundes jenem Ungehorsam der Zeit nach vorangeht. — In der 2ten Aufl. findet sich auch diese Bemerkung nicht mehr. —

des alten und des neuen Bundes hier besonders deutlich. Indem nämlich Gott schon den Israeliten in der Wüste die Verheißung des Eingehens in seine Ruhe gab, konnte er nach den Anschauungen des Vfs nur die Absicht haben, denselben schon im voraus das letzte Ziel zu zeigen, zu welchem er sein Volk durch die Stiftung des alten und durch die des neuen Bundes zu führen gedachte. Sollte dasselbe auch erst im neuen Bunde von dem Volke Gottes wirklich erreicht werden, so hatte doch auch der vorbereitende alte Bund eine darauf hinzielende Bestimmung; er konnte nicht zu dem in Aussicht gestellten Ziele hinführen, aber er war der Anfang des Weges der dahin führte. Was daher von den zur Zeit des alten Bundes gegebenen Verheißungen überhaupt gilt, das gilt von der hier in Rede stehenden ganz besonders: sie ist ein Zeugniß davon, daß Gott bei der Stiftung des alten und bei der des neuen Bundes ein und dasselbe letzte Ziel im Auge hatte, somit auch ein Zeugniß der innigen Zusammengehörigkeit beider Bündnisse. —

Nunmehr wird es uns durchaus nicht auffallend sein zu sehen, daß der Vf. das alt- und das neutest. Gottesreich, obschon er dieselben — nach §. 12 — als zwei himmelweit von einander verschiedene Gottesreiche darstellt, doch da, wo es ihm nicht darauf ankommt ihren Unterschied hervorzuheben, auch als ein einziges Gottesreich betrachtet. Dies ist nämlich in 3,2.—6. der Fall, wo beide in der Bezeichnung „Haus Gottes" zusammengefaßt sind. Die Zusammengehörigkeit und Einheit der beiden Gottesreiche ist ja offenbar schon damit gegeben, daß an den Bürgern des alttest. Gottesreiches und an denen des neutest. dieselben Verheißungen sich erfüllen sollen, so zwar, daß die einen und die andern nur zu gleicher Zeit und gemeinschaftlich ihrer Erfüllung theilhaftig werden (vgl. 11,39f.); und auch unter der gleichen Bedingung, falls sie nämlich einen bis an's Ende ausharrenden Glauben an die Verheißung bewiesen haben. So stellen sich die Gläubigen des alten und die des neuen

Bundes als eine zusammengehörige, durch einen Glauben und eine Hoffnung verbundene, zu einem Ziele berufene, und nach Erreichung desselben als Bewohnerschaft derselben Gottesstadt vereinigte Gottesfamilie dar. — Alle die zur Zeit des alten Bundes Glauben an die göttlichen Verheißungen bewiesen haben, gehören hiernach nicht blos dem altteſt. Gottesreiche, in welchem sie lebten, sondern auch — eben vermöge ihres Glaubens und wegen des Zieles, zu welchem sie durch die Verheißungen berufen waren — dem neuteſt. Gottesreiche an. Wir gewinnen hierdurch die Einsicht, daß alles Große, was der Vf. in Cap. 11 über die Wolke von altteſt. Glaubenszeugen sagt, auf deren Vorbild er seine Leser hinweist, das nicht entkräften kann, was er über die Mangelhaftigkeit des alten Bundes gesagt hatte. Denn was sie groß und bewunderungswürdig macht, das ist ihr Glaube an die Verheißungen Gottes; und gerade hinsichtlich dieses Glaubens gehören sie nicht dem alten, sondern dem neuen Bunde an. — Bilden die Gläubigen des alten und die des neuen Bundes eine Gottesfamilie, so ist es sehr begreiflich, daß der Vf. die theokratischen Namen des altteſt. Bundesvolkes ὁ λαὸς τοῦ θεοῦ und σπέρμα Ἀβραάμ auch als Bezeichnung des neuteſt. Bundesvolkes anwendet, so daß auch in diesen Namen der Zusammenhang des alt- und des neuteſt. Gottesreiches seinen Ausdruck findet *).

Nun haben wir noch eine Stelle in's Auge zu fassen, in welcher die Idee der Zusammengehörigkeit des alten und des neuen Bundes ihren stärksten Ausdruck gefunden hat. Es ist dies die Stelle 11,26., wo mit Beziehung darauf, daß Moses nicht Sohn der Tochter Pharao's heißen wollte, da er lieber mit dem Volke Gottes Ungemach leiden, als einen augenblicklichen Genuß von der Sünde haben wollte, gesagt ist, er habe die Schmach Christi (τὸν ὀνειδισμὸν τοῦ Χριστοῦ) für einen größeren Reichthum gehalten, als die Schätze Aegyp-

*) Näheres über dieselben unten in §. 16. —

tens. Hier ist das Leiden mit dem Volke Gottes als „die Schmach Christi“ bezeichnet, welche Moses schon ebenso getragen hat, wie sie jetzt die Gläubigen des neuen Bundes tragen sollen (vgl. 13, 13.). Der Vf. will damit nicht sagen, daß Moses selbst die von ihm erwählte Schmach im Hinblick auf Christum auf sich genommen oder als eine um Christi willen ihn treffende betrachtet habe; denn als was sie ihm zum Bewußtsein kam, sagt v. 25, und worauf er hinblickte, gibt der Vf. in den gleich folgenden Worten an (nämlich auf den durch die Verheißungen in Aussicht gestellten Lohn). „Schmach Christi“ nennt er dieselbe von seinem eigenen christlichen Standpunkte aus. Doch thut er dies nicht um sie als eine der Schmach, welche Christus erduldet hat, ähnliche oder gleichartige oder als ein Vorbild der Schmach Christi zu bezeichnen*). Der Ausdruck ruht vielmehr einmal auf der Idee, daß die um Christi willen und in der Gemeinschaft mit ihm von dem Volke Gottes erduldete Schmach die Schmach Christi selbst ist; indem nämlich das Volk Gottes Christi theilhaftig wird (vgl. 3, 14.), wird es auch der Schmach, welche Christus zu erdulden hatte und noch zu erdulden hat, theilhaftig**); sodann auf der Idee der Einheit und Zusammengehörigkeit des alten und des neuen Bundes. Nach dieser Idee hatte Christus auch schon in der Zeit des alten Bundes Schmach zu tragen; sofern nämlich nach der bisher entwickelten Lehre des Vf's der alte Bund sammt allen seinen Institutionen eine vorbildliche Vorausdarstellung des neuen war, sofern er namentlich Christum und sein ganzes Heilswerk vorbildete, und sofern die dem altteſt. Bundesvolke gegebenen Verheißungen alle auf Christum hinzielten, war jede gegen die Religion des alten Bundes und den Glau-

*) Gegen Bleek, Lünem. und Köstlin, S. 408.

**) Die Idee der mystischen Einheit Christi mit seiner Gemeinde, die unserem Briefe ganz fremd ist, hat man dagegen nicht zur Erklärung des Ausdrucks herbeizuziehen; gegen De Wette, Stier, Tholuck (3te Aufl.) und Delitzsch. —

den an die Verheißungen Gottes gerichtete Schmähung auch eine Christum treffende Schmach*). Und darum trug das altest. Gottesvolk, dessen innerstes Wesen **das** war, daß es die Bestimmung hatte, dereinst Christi theilhaftig zu werden, alle Leiden und alle Schmach, welche es eben darum, weil es das Gottesvolk des alten Bundes war, zu tragen hatte, indem es der Leiden und der Schmach Christi schon im Voraus theilhaftig wurde. Von seiner eigenen Erkenntniß des innigen Zusammenhangs des alten und des neuen Bundes aus konnte der Vf. daher sagen, daß schon Moses der Schmach Christi theilhaftig geworden sei; und hätte er, was er dem Standpunkte Mosis gemäß in den Worten sagt: „denn er blickte hinaus auf den Lohn," in gleicher Weise seinem eigenen Standpunkt gemäß ausdrücken wollen, so hätte er sagen können: „denn er blickte hin auf das ihm bevorstehende Theilhaben an der Herrlichkeit Christi."

Wir fassen die Lehre des Vf's über den Zusammenhang des alten und des neuen Bundes schließlich in die Sätze zusammen: Der alte Bund ist eine abbildliche Vorausdarstellung des neuen und bereitet diesen vor; beide Bündnisse sind von Gott im Hinblick auf ein und dasselbe letzte Ziel geschlossen worden; auf dieses letzte Ziel und auf seine Erreichung mittelst des künftigen neuen Bundes weisen schon die im alten Bunde gegebenen Verheißungen hin; da auch die gläubigen Glieder des altest. Bundesvolkes mit den Christen zu diesem Ziele gelangen sollen, so bilden beide zusammen **eine** Gottesfamilie; man kann hiernach das alt- und das neutest. Gottesreich trotz ihres grundverschiedenen Characters auch als **ein** Gottesreich betrachten, in welchem Gott zuerst den mangelhaften alten und dann den

*) Die unserem Briefe fremde Idee einer „wirksamen Immanenz Christi als des ewigen Logos in der Geschichte Israels" hat man zu der Erklärung des Ausdrucks ebenfalls nicht herbeizuziehen; gegen De Wette und Delitzsch.

vollkommenen neuen Bund mit ſeinem Volke aufgerichtet hat. —

§. 14.

Die Aufhebung des alten Bundes.

Die Anerkennung des innigen Zuſammenhangs zwiſchen dem alten und dem neuen Bunde hindert den Vf. nicht, die Abrogation des alten Bundes ausdrücklich auszuſprechen. Man hat dies zwar leugnen wollen. Man hat behauptet: das Chriſtenthum ſei auch nach den am meiſten antijüdiſch lautenden Stellen unſeres Briefes nicht die Aufhebung des Judenthums; dieſes daure innerhalb des Chriſtenthums noch fort, zwar als dem Verſchwinden nahe, aber doch noch als factiſch beſtehend (8, 13); erſt im αἰὼν μέλλων ſolle es aufgehoben werden; das gegenwärtige Chriſtenthum dagegen, das Chriſtenthum des αἰὼν οὗτος ſei nothwendig noch ein Ineinander von Judenthum und Chriſtenthum *). Der Vf. bringe auch nicht auf factiſche Abſtellung des levitiſchen Cultus; er erkläre ihn zwar für ein Schattenbild von etwas Höherem, denke ſich ihn aber doch noch als fortbeſtehend, bis einſt alles Irdiſche und ſo auch dieſe Form des irdiſchen Cultus ein Ende nehmen würde, wenn die höhere Weltordnung des vollendeten meſſianiſchen Reiches eingetreten ſei; er ſpreche von ihm durchgehends als von einem integrirenden Element, zwar nicht des vollendeten, aber des gegenwärtig beſtehenden Chriſtenthums **). — Nun iſt es allerdings ganz richtig, daß der Vf. öfters von dem altteſt. Cultus ſo redet, daß er ſein gegenwärtiges

*) Vgl. Schwegler, II. S. 320. Baur, 1853, S. 102; und dagegen Steitz in der Abhandlung: „Die Differenz der Occidentalen und Kleinaſiaten in der Paſchafeier" in den Studien und Kritiken 1856, H. 4. S. 792, Anm. —

**) Schwegler, II. S. 319; vgl. auch S. 315 ff. — Und doch ſoll der Hebrbrief nach der Zerſtörung des Tempels geſchrieben ſein!! —

Fortbeſtehen vorausſetzt (vgl. z. B. 7,5.8.28. 8,4 f. 9,6 f. 9.10.: part. praes. ἐπικείμενα; 9,13.22.25. 10,1 ff.8.11.28. 13,10 f.). Wie könnte dies auch anders ſein, da der altteſt. Cultus zu ſeiner Zeit wirklich noch fort beſtand; er hätte ja eine Jedermann vor Augen liegende Thatſache ignoriren müſſen, wenn er denſelben als factiſch nicht mehr vorhanden dargeſtellt hätte. Daß er ihn aber als ein integrirendes Element des gegenwärtig beſtehenden Chriſtenthums betrachtet habe, iſt eine durchaus unbegründete, dem ganzen Lehrbegriff unſeres Briefes widerſprechende Behauptung; und das Gleiche gilt auch von der anderen Behauptung, das Judenthum daure nach der Anſicht des Vf's innerhalb des Chriſtenthums noch fort, und das Chriſtenthum des αἰὼν οὗτος ſei nothwendig ein Ineinander von Judenthum und Chriſtenthum. — Mit der Stiftung des neuen Bundes iſt vielmehr der alte Bund aufgehoben, und der ganze altteſt. Cultus ſammt Allem, was mit demſelben zuſammenhängt, hat kein Recht mehr zu beſtehen; exiſtirt er auch factiſch noch fort, ſo hat er doch keinerlei Bedeutung mehr für das Chriſtenthum, für die Glieder des neuen Bundes. Dieſe Erkenntniß ſpricht der Vf. offen und klar aus, und nur eine ſolche Anſicht paßt in ſeine religiöſe Geſammtanſchauung. — Allerdings macht er ſie, ſo offen er ſie auch ausſpricht, doch um ſeiner Leſer willen mit einiger Vorſicht geltend; ſeinen Leſern mußte ja die Wahrheit, daß es mit dem alten Bunde und dem altteſt. Cultus jetzt aus ſei, beſonders anſtößig erſcheinen; und es iſt daher nur ein Zeugniß der apoſtoliſchen Weisheit des Vf's, daß er dieſelbe faſt nie ohne eine ausdrückliche Begründung aus dem A. T'e ihnen vorträgt. —

Die Abrogation des ganzen alten Bundes ſpricht er in 8,13. vgl. 9,1. aus, indem er mit vollſtem Rechte darauf hinweist, daß dieſelbe ſchon in der unmittelbar zuvor angeführten altteſt. Verheißung (Jer. 31,31—34.) angekündigt ſei. Indem nämlich Gott in dieſer Verheißung eines neuen Bundes ſagt: „einen neuen“ (καινήν) hat er den erſten Bund

alt gemacht (πεπαλαίωκεν); der erſte Bund iſt damit als ein veralteter bezeichnet und behandelt; ſchon zur Zeit des Jeremias trug er alſo das Gepräge einer nicht mehr genügenden Einrichtung, die bald einer neuen, beſſeren Platz machen ſollte und deren baldige Abrogation in Ausſicht ſtand. Denn das Veraltende und Abgelebte iſt — wie der Vf. hinzufügt — immer auch dem Verſchwinden nahe (ἐγγὺς ἀφανισμοῦ). Man darf, wenn man von dieſem zunächſt als eine allgemeine Wahrheit hingeſtellten Satze die Anwendung auf den alten Bund im Sinne des Vf's machen will, nicht vergeſſen, daß nach dem unmittelbar Vorhergehenden dieſer Satz ſchon zur Zeit, als die angeführte Verheißung gegeben wurde, dem alten Bunde galt. Schon zur Zeit des Jeremias war er ein παλαιούμενον καὶ γηράσκον und als ſolches dem ἀφανισμός nahe*). Ob zur Zeit des Vf's dieſer ἀφανισμός, die völlige Abrogation des alten Bundes eingetreten ſei, oder noch zu erwarten ſtehe, iſt in dieſer Stelle nicht ausdrücklich geſagt. Es bliebe alſo immer noch die Annahme möglich, der alte Bund werde nach der Anſicht des Vf's noch äußerlich fortbeſtehen bis zu der mit der nahe bevorſtehenden Wiederkunft Chriſti eintretenden Zeit der Vollendung**); nur kann man ſich hierfür nicht auf unſere Stelle berufen. — Wir können die Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieſer Annahme dahin geſtellt ſein laſſen. Es genügt uns das feſtzuſtellen, daß für die Angehörigen des neuen Bundes, für die Chriſten und das Chriſtenthum ein etwaiges äußerliches Fortbeſtehen des alten Bundes jedenfalls nach der Lehre des Vf's keinerlei Bedeutung mehr hat. Für die Chriſten iſt der ἀφανισμός des alten Bundes ſchon eingetreten; ſie blicken auf dieſen als auf etwas der Ver-

*) Vgl. Bleek, Lünem. und beſ. Delitzſch; auch Reuß, II. S. 556 Anm. —

**) Auf dieſer Annahme beruhen die oben angeführten Behauptungen Schwegler's und Baur's; auch Neander, II. S. 845 und Meßner, S. 315 f. billigen dieſelbe. —

gangenheit Angehöriges zurück. Davon legt das zunächst folgende Wort εἶχεν (in 9, 1.) ein unzweideutiges Zeugniß ab*). Mit dem Tode Christi, durch welchen der neue Bund gestiftet worden, und welcher überhaupt der Wendepunkt der alten und der neuen Zeit ist, ist in den Augen Gottes und des Volkes Gottes die schon zur Zeit des Jeremias ausgesprochene Abrogation des alten Bundes wirklich erfolgt, und sein etwaiges weiteres Dasein ist nur noch ein bedeutungslos gewordenes Scheindasein**). —

Eine Andeutung der Abrogation des alten Bundes erkennen wir auch in der Stelle 9, 8 f. Wenn nämlich hier gesagt wird: nach der in der Einrichtung der Stiftshütte und der altest. Gottesdienstordnung gegebenen Andeutung des heiligen Geistes sei der Weg zum himmlischen Allerheiligsten noch nicht offenbar, so lange noch die erste Hütte Bestand habe, d. h. (nach der in v. 9 gegebenen Erklärung) so lange die gegenwärtige, die altest. Zeit noch daure, so ist damit offenbar angedeutet, daß jetzt da der Weg zum himmlischen Allerheiligsten geoffenbart ist (vgl. 10, 19 ff.), die Zeit des alten Bundes vorüber ist. Man beachte dabei, daß selbst diese Andeutung auf ein Zeugniß, welches der heilige Geist durch altest. Institutionen gegeben hat, sich gründet. —

Bestimmter spricht sich der Vf. über die Abrogation des Gesetzes, namentlich der das Priesterthum und das Opferwesen betreffenden Satzungen aus. Aber auch hier

---

*) Vgl. Bleek, Lünem. und Delitzsch zu 9, 1. Man mache dagegen nicht das in der Schilderung des factisch noch bestehenden altest. Gottesdienstes gebrauchte praesens geltend; denn gerade dieses in den folgenden vv. angewandte praesens setzt es außer allen Zweifel, daß der Vf., wenn er nicht ἔχει, sondern εἶχεν schreibt, auf den alten Bund als einen der Vergangenheit angehörigen zurückblickt. —

**) Vgl. Neander, II. S. 843 ff.; Meßner, S. 305 ff.

wendet er alle Vorsicht an um seinen Lesern keinen Stein des Anstoßes in den Weg zu legen. —

In der ersten Stelle, welche hier in Betracht zu ziehen ist, in 7, 11—19. zeigt er, daß wenn der Priester des neuen Bundes, wie es die Weissagung des alten Bundes angekündigt hatte, ein Priester nach der Weise Melchisedeks ist, das alttest. Gesetz unmöglich fortwährende unveränderte Geltung haben könne. Er macht aber zuerst nur darauf aufmerksam, daß wenn nach dem eigenen Zeugnisse des A. T's nicht das levitische Priesterthum, und nicht ein Priester nach der Weise Aarons, sondern ein Priester nach der Weise Melchisedeks die τελείωσις bringen solle, diese Umgestaltung des Priesterthums nothwendig auch eine Umgestaltung des Gesetzes zur Folge haben müsse (νόμου μετάθεσις γίνεται; vgl. v. 12). Hier ist also zunächst nicht von einer Abrogation, sondern nur, von einer Umgestaltung, einer μετάθεσις die Rede; und es konnte auch wirklich einem am Gesetze festhaltenden Juden-Christen zunächst kein anderes Zugeständniß nöthig erscheinen, als eben das, daß das Gesetz in seinen das Priesterthum betreffenden Bestimmungen eine Abänderung erlitten habe. — Ein weiteres Zugeständniß nöthigte auch der erste Grund, den der Vf. für die μετάθεσις des Gesetzes geltend macht, noch nicht ab. Denn die Thatsache, daß der neutest. Hohepriester einem Stamme angehört, in Bezug auf welchen das mosaische Gesetz nichts von Priestern sagt, schien zunächst keine weitere Abänderung des Gesetzes zu fordern, als eine Uebertragung der dem Hohepriester aus dem Stamm Levi geltenden Bestimmungen auf den Hohepriester aus dem Stamm Juda. Erst dadurch, daß der Vf. im Rückblick auf 7, 1—10. daran erinnert, was darin liege, daß der neutest. Hohepriester ein Priester nach der Weise Melchisedeks heißt, wird es klar, wie bedeutend jene μετάθεσις des Gesetzes sein muß. Es liegt nämlich darin, daß der neutest. Hohepriester überhaupt nicht nach der Norm einer fleischlichen Satzung, sondern nach der Kraft seines unauflöslichen Lebens in sein Amt gekommen

iſt. Darum hat weder die altteſt. Prieſterſatzung, noch eine abgeänderte, die aber noch den Character jener an ſich trägt, im neuen Bunde Gültigkeit; die altteſt. Weiſſagung hat es alſo ſchon angekündigt, daß die das Prieſterthum betreffende fleiſchliche Satzung des alten Bundes im neuen Bunde nicht blos abgeändert, ſondern überhaupt aufgehoben werde. Sie hat damit das altteſt. Prieſtergeſetz als ein blos vorläufiges, proviſoriſches (προαγούση ἐντολή) dargeſtellt, deſſen vollſtändige Abrogation (ἀθέτησις) der neue Bund bringen werde. — Weiter gehen die klaren Ausſagen des Vf's zunächſt nicht; die Abrogation des ganzen Geſetzes ſpricht er nicht ausdrücklich aus; er deutet ſie aber an. Denn wenn er nach dem Ausſpruch: die altteſt. Prieſterſatzung ſei als eine proviſoriſche wegen ihrer Schwäche und Nutzloſigkeit abrogirt worden, parenthetiſch von dem ganzen Geſetze ſagt, es habe nichts zur Vollendung gebracht, ſo hat er damit für jeden aufmerkſamen Leſer angedeutet, daß auch das ganze altteſt. Geſetz als ein proviſoriſches wegen ſeiner Schwäche und Nutzloſigkeit im neuen Bunde abrogirt worden ſei, daß alſo die als nothwendig erwieſene Umgeſtaltung des Geſetzes ſich — genauer betrachtet — als eine völlige Aufhebung deſſelben ausweiſe. Es muß ja auch ſchon nach 7, 11 f. das Verhältniß der ganzen neuteſt. Oeconomie zu der altteſt. daſſelbe ſein, wie das des neuteſt. Prieſterinſtituts zu dem altteſt. Wie in Betreff des letzteren die altteſt. Satzungen als äußerliche und fleiſchliche nicht blos abgeändert, ſondern aufgehoben ſind und einem Neuen, nämlich der Kraft des unauflöslichen Lebens Platz gemacht haben, ſo iſt auch die ganze altteſt. Oeconomie, nach welcher es ja auch nur eine äußerliche, fleiſchliche Heiligkeit und ein äußerliches Nahen zu Gott gab, nicht nur abgeändert, ſondern völlig aufgehoben worden und ein Neues, nämlich die beſſere Hoffnung, mittelſt welcher wir wirklich zu Gott nahen, iſt an ihre Stelle getreten. Dieſe Lehre ergiebt ſich ſo unmittelbar aus 7, 18 f. vgl. mit 7, 11 f., daß der Vf. es nur theils aus

Schonung gegen ſeine Leſer, theils um nicht zu weit von dem eigentlichen Gegenſtand ſeiner Erörterung abzukommen, unterlaſſen haben kann, ſie in beſtimmterer und offenerer Weiſe auszuſprechen*). — Auch in 7, 28. iſt es angedeutet, daß die durch das Geſetz in's Leben gerufenen Inſtitutionen nach dem Willen Gottes kein bleibendes Daſein haben ſollen, indem nämlich von dem Eidſchwur, durch welchen Chriſtus zum neuteſt. Hoheprieſteramt berufen worden iſt, ausdrücklich bemerkt iſt, er ſei, nach dem Geſetz (τῆς μετὰ τὸν νόμον), welches mit Schwachheit behaftete Menſchen als Hoheprieſter aufſtelle, ausgeſprochen worden. —

Durch die angeführten Stellen aus Cap. 7 und durch das was der Vf. in Cap. 8, 13. aus einer altteſt. Stelle über die Abrogation des ganzen alten Bundes gefolgert hatte, war der Ausſpruch, welchem wir 9, 10. begegnen, genugſam vorbereitet. Hier ſagt der Vf. ganz offen, daß alle gottesdienſtlichen Satzungen des alten Bundes, d. h. alle Geſetze über die Amtsverrichtungen der Prieſter und Hoheprieſter, alle Opfergeſetze, alle Geſetze über reine und unreine Speiſen und Getränke und über die verſchiedenen Waſchungen, alſo Alles, was wir unter dem Namen Cärimonialgeſetz zuſammenfaſſen, nur Fleiſchesſatzungen ſeien, die bis zur Zeit der Verbeſſerung auferlegt ſeien. Das Cärimonialgeſetz — und wir haben geſehen, daß er das ganze Geſetz vorwiegend als ſolches betrachtet — hat alſo nach ſeiner Lehre nur temporäre Gültigkeit; mit dem Eintritt des καιρὸς διορθώσεως, d. h. ſobald der wahre Hoheprieſter mit dem Blut ſeines beſſeren Opfers in das himmliſche Allerheiligſte eingegangen iſt, hat es ſeine verpflichtende Kraft verloren; das Volk Gottes iſt als Gottesvolk des neuen Bundes nicht mehr daran gebunden**). —

---

*) Was Ritſchl, 2te Aufl. S. 163 f. über die Stelle 7, 11–19. ſagt, iſt hiernach unrichtig. —

**) Aus dem part. praes. ἐπικείμενα darf man natürlich nicht folgern, daß der Vf. den Fleiſchesſatzungen noch verbindliche Kraft für

Die Abrogation der Opfergeſetze insbeſondere weiſt der Vf. ſpäter noch aus dem A. T'e nach. Nachdem er nämlich in 10, 5 ff. geſagt hat, daß der Meſſias wegen der Unwirkſamkeit der altteſt. Thieropfer bei ſeinem Eintritte in die Welt die altteſt. Worte Pſ. 40, 7 ff. als Ankündigung des ihm von Gott übertragenen Lebensberufes ausgeſprochen habe, zeigt er in 10, 8 f., daß nach dieſer Weiſſagung die in der einmaligen Darbringung des Leibes Jeſu Chriſti erfolgte Vollziehung des Gnadenwillens Gottes an die Stelle der altteſt. Thieropfer trete. Indem nämlich der Meſſias zuerſt ſagt: „Schlachtopfer und Darbringungen und Brand- und Sühnopfer haſt du nicht gewollt und haſt kein Wohlgefallen daran gehabt," hat er hernach geſprochen: „Siehe ich komme deinen Willen zu thun;" er hebt alſo das Erſte, die Darbringung der Thieropfer, auf, um das Zweite feſtzuſtellen (ἀναιρεῖ τὸ πρῶτον ἵνα τὸ δεύτερον στήσῃ) *).

Der Vf. will damit offenbar nicht blos das ſagen, daß Chriſtus ſelbſt keine Thieropfer dargebracht, ſondern dafür den ihm geltenden Willen Gottes vollzogen habe; der ausgeſprochene Gedanke iſt vielmehr: Chriſtus hat, wie es jenes altteſt. Wort ſchon angekündigt hat, das Inſtitut der Thieropfer überhaupt aufgehoben um das einmalige Opfer ſeines Leibes an ſeine Stelle zu ſetzen; für die Chriſten iſt das

---

ſich und ſeine Leſer zugeſtanden habe; denn daß die Chriſten die Zeit der Verbeſſerung nicht erſt zu erwarten haben, iſt unbeſtreitbar; vgl. z. B. 9, 14. mit 9, 9. und 10, 19 ff. mit 9, 8. — Unbegründet und mit den in dieſem §. dargelegten Lehren des Vf's im Widerſpruch ſtehend iſt die Meinung Ritſchl's (2te Aufl. S. 163): der Vf. ſage in 9, 10. nur von den Opfern, daß ſie bis zur Zeit der Verbeſſerung auferlegt ſeien. —

*) Die zuletzt angeführten Worte ſind keine parentheſiſche Einſchaltung, wie Lünem. meint; ſie enthalten ja den Gedanken, auf welchen es dem Vf. in dem ganzen Abſchnitt 10, 1—18. beſonders ankommt, und um deſſenwillen er die beiden einander gegenüberſtehenden Ausſagen des Pſalmwortes noch einmal angeführt hat. Ueber den Anſchluß des v. 10 an v. 9 vgl. Delitzſch. —

ganze alttest. Opferwesen abgethan, damit sie an das einmalige, wirklich heiligende Opfer Christi sich halten. — Dabei hat der Vf. noch besonders darauf hingewiesen, daß die Opfer, welche nach dem Zeugniß des A. T's durch Christum abgeschafft worden sind, dieselben Opfer sind, welche nach der Vorschrift des alttest. Gesetzes dargebracht werden; die Autorität des Gesetzes konnte ihnen das Recht des Fortbestandes nicht sichern, welches ihnen durch ein nach dem Gesetz (vgl. 7,28.) gesprochenes Gotteswort entzogen wurde; die Christen können sich daher trotz der Forderung des Gesetzes nicht mehr zur Darbringung derselben verbunden erachten; und wenn in dem noch fortbestehenden Tempelcultus diese von dem Messias schon abgeschafften Opfer immer noch dargebracht werden, so ist das trotz der Vorschriften des Gesetzes doch nicht Gottes Willen; Gott hat kein Wohlgefallen daran. — Auch diese Zwischenbemerkung enthält hiernach vermöge des Zusammenhanges, in welchem sie steht, eine Andeutung davon, daß das Gesetz seine Geltung verloren hat. —

Als ein Zeugniß des heiligen Geistes dafür, daß das Volk Gottes in der Zeit des neuen Bundes keine Sündopfer mehr darbringen werde, daß also mit dem einmaligen, ewig wirkungskräftigen Versöhnungsopfer Christi auch die alttest. Sühnopfer als aufgehoben anzusehen seien, führt der Vf. schließlich auch die schon früher benützte Weissagung aus Jer. 31 an. In derselben ist dem neutest. Bundesvolke verheißen, daß es das Gesetz Gottes in seinem Herzen tragen und völliger Sündenvergebung sich erfreuen werde; das in die Herzen geschriebene Gesetz bewahrt die Bundesglieder vor dem Brechen des neuen Bundes; sie sind nicht in Gefahr (wenn sie nicht ἑκουσίως sündigen) aus dem Bunde der Gnade herauszutreten und dadurch den Besitz der Sündenvergebung zu verlieren, so daß ihnen für solche Fälle noch Sündopfer nöthig sein könnten*); der bleibende Besitz der

*) Hiermit dürfte der Grund, aus welchem der Vf. auch schon die Worte διδοὺς ..... ἐπιγράψω αὐτούς aus dem Citate angeführt hat, richtiger angegeben sein, als dies Delitzsch gethan hat. —

Sündenvergebung aber muß der Darbringung von Sündopfern natürlicherweise ein Ende machen (10,15—18. vgl. 10,2.). —

Wenn man dieſe ſo beſtimmten und klaren Ausſprüche über die Aufhebung des altteſt. Prieſter- und Opferinſtituts einmal aufmerkſam geleſen hat, ſo kann man es kaum begreifen, wie ein Theologe zu der Behauptung kommen kann, der Vf. ſpreche von dem levitiſchen Cultus durchgehends als von einem integrirenden Element des gegenwärtig beſtehenden Chriſtenthums. Wir haben geſehen, daß er vielmehr den alten Bund überhaupt als aufgehoben, das altteſt. Prieſterthum und die altteſt. Opfer als abgeſchafft und das ganze Cärimonialgeſetz, welches ihm als Hauptbeſtandtheil des Geſetzes gilt, als abrogirt anſieht. Für das Gottesvolk des neuen Bundes iſt alles dies nicht mehr vorhanden. Die Schattenbilder haben für ſie alle Bedeutung verloren, ſeit ſie im wirklichen Beſitze der Dinge ſind, welche in jenen in unvollkommener Weiſe vorgebildet waren. An die Stelle des alten Bundes iſt der neue getreten; an die Stelle der der Erde angehörigen, ſterblichen, und ſelbſt ſündhaften Prieſter und Hoheprieſter iſt der himmliſche Hoheprieſter, der für immer vollendete und ewig lebende Sohn Gottes getreten; wer nach Vergebung ſeiner Sünden ſich ſehnt, ſucht ſie nicht mehr in den unwirkſamen Thieropfern, ſondern in dem einmaligen und ewig wirkungskräftigen Opfer des neuteſt. Hoheprieſters, der als der Vertreter des Volkes Gottes in das himmliſche Allerheiligſte eingegangen iſt; und ſtatt die äußerlichen Satzungen zu beobachten, um äußerlich der abbildlichen Gotteswohnung nahen zu dürfen, naht das Gottesvolk des neuen Bundes mit wahrhaftigem Herzen, getragen von Glaubensfülle und beſeelt von zuverſichtlicher Hoffnung zu dem Gotte der Gnade und des Friedens. —

Weil der neue Bund an die Stelle des bisher beſtehenden Bundes getreten iſt, welchen Gott durch Moſen mit den Israeliten geſchloſſen hat, heißt er διαθήκη καινή (8,8.13.); weil er erſt vor Kurzem durch Chriſtum geſchloſſen iſt, und

nie wie der erste ein παλαιούμενον καὶ γηράσκον wird, sondern in unverwelklicher Frische mit der Zeit von seiner ursprünglichen Kraft nichts verliert, heißt er διαθήκη νέα (12,24.); und weil für ihn nie ein ἀφανισμός kommt, wie ein solcher für den vergänglichen alten Bund gekommen ist, heißt er διαθήκη αἰώνιος (13, 20.). —

Schließlich sei noch bemerkt, daß die Lehre von der Aufhebung des alten Bundes und des altest. Gesetzes natürlich dem Glauben, daß jedem Gotteworte, als einer energischen Lebensäußerung Gottes, eine fortgehende Wirkungskräftigkeit innewohnt (vgl. §. 6) nicht widerspricht. Denn diese Wirkungskräftigkeit dauert natürlich nur so lange, bis der in dem Gotteworte ausgesprochene Gotteswille sich vollständig verwirklicht hat; und der Vf. hat nachgewiesen, daß nach dem eigenen Zeugniß des A.T's der Gotteswille, welcher in dem auf der Erde gesprochenen, dem alten Bunde geltenden Worte Gottes kund gemacht ist, nur für die Zeit vor der Stiftung des neuen Bundes gelten soll; sobald diese eingetreten ist, hat also jenes Gotteswort aufgehört eine Offenbarung eines noch geltenden Gotteswillens zu sein; und es ist nun natürlich auch keine Lebensäußerung Gottes mehr und kann nicht mehr als solche wirksam sein *). Wir sehen nun aber auch erst recht ein, welche Bedeutung nicht nur für die Leser unseres Briefes, sondern auch für den Vf. der Nachweis hat, daß das altest. Gotteswort selbst die bevorstehende Aufhebung des alten Bundes und seiner äußerlichen Satzungen ausspricht. Dies altest. Zeugniß ist die Hauptgrundlage seiner völligen Gewißheit der nunmehrigen Ungültigkeit der Fleischessatzungen die doch auch Worte Gottes, wenn auch nur auf der Erde gesprochene, waren. —

---

*) Um Mißverständnisse zu verhüten bitten wir darauf zu achten, in welchem Umfang obige Sätze auf das altest. Gotteswort Anwendung finden; vgl. §. 9. —

§. 15.

Die Nothwendigkeit aus dem altteſt. Gottesreiche herauszutreten.

Zu vgl.: Bähr: Exegetiſche Bemerkungen, III. zu Hebr. 13, 11—13. in den Studien und Kritiken 1849. H. 4. S. 936 ff.

Es iſt, wie wir eben geſehen haben, der im altteſt. Gotteswort ſelbſt klar und beſtimmt ausgeſprochene Gotteswille, der den Vf. beſtimmt, den alten Bund, ſein Prieſter- und Opferinſtitut und ſeine Fleiſchesſatzungen als abgethan anzuſehen, und ſich allein an Chriſtum und den von ihm geſtifteten neuen Bund zu halten. Hierin liegt die Erklärung für einige ſonſt auffallende Ausdrücke, welche der Vf. anwendet um die Sünde der Losſagung von der chriſtlichen Gemeinde und des vollſtändigen Rückfalls in das Judenthum zu bezeichnen. Er nennt nämlich einen ſolchen Abfall von Chriſto nicht etwa blos überhaupt „Unglauben", ſondern auch geradezu einen Abfall von dem lebendigen Gott (3, 12.); dieſelbe Betrachtungsweiſe tritt auch darin an den Tag, daß er ein in das Judenthum zurückgefallenes und Andere zu gleichem Abfalle verführendes Glied der chriſtlichen Gemeinde zuerſt eine aufſchießende Wurzel der Bitterkeit, die Noth und Beſchwerde macht (ῥίζα πικρίας ἄνω φύουσα ἐνοχλῇ) und dann einen Hurer (πόρνος) nennt (12, 15. 16.). Denn jene Benennung iſt aus Deut. 29, 18. entnommen (nach der LXX), und bezeichnet dort einen von Jehova zu den Göttern der Heiden abgefallenen Verführer, und dieſe iſt die bekannte, im A. T'e häufig gebrauchte bildliche Bezeichnung der zum Götzendienſte Abgefallenen *). Dieſe Gleichſtellung

*) So verſtehen den Ausdruck Tholuck und Ebrard, wogegen Bleek, De Wette, Lünem. und Delitzſch die unbildliche Auffaſſung deſſelben vorziehen, ohne eigentlich einen rechten Grund dafür geltend machen zu können. Denn der Zuſammenhang ſpricht, wie Bleek richtig geſehen hat, für die bildliche Auffaſſung, da unmittelbar zuvor und gleich hernach vom Abfall die Rede iſt. Die Meinung Lünem's, die Verſe 15 und 16 ſeien nur weitere Ausführung

des Abfalls vom Chriſtenthume zum Judenthume mit dem Abfall von der Verehrung Jehova's zum Götzendienſte und die für jenen gebrauchte Bezeichnung „Abfall von dem lebendigen Gott" könnte man als ein Zeugniß eines ſehr ſchroffen Gegenſatzes gegen das A. T. anſehen; und ein ſolcher Gegenſatz wäre um ſo auffallender, da er in einem Briefe ſich fände, der den innigen Zuſammenhang des alten und des neuen Bundes entſchieden anerkennt, und ſich überall auf die Autorität des A. T's beruft *). Allein jene Bezeichnungen gelten dem Rückfall nicht in das vorchriſtliche, ſondern in das widerchriſtliche Judenthum; und man hat ſie nur als

---

der Ermahnung διώκετε τὸν ἁγιασμόν iſt nämlich ſicherlich unrichtig, da der Vf. in v. 18 ff. nicht eine Ermahnung zur Heiligung, ſondern eine Warnung vor Rückfall vom Chriſtenthume zum Judenthume begründet. Denn die Beziehung darauf, daß das israelitiſche Volk, ehe es dem Berge Sinai nahte, ſich heiligen mußte, welche nach Lünem. der Gedankenverknüpfung zwiſchen v. 14—17 und v. 18 ff. zu Grunde liegen ſoll, iſt durch Nichts indicirt. — Der Participialſatz ἐπισκοποῦντες iſt keine Erläuterung der vorhergehenden Ermahnung, ſondern giebt an, auf Grund welchen Thuns das Jagen nach Frieden und nach der Heiligung ſtattfinden ſoll; es ſoll nämlich darauf gegründet ſein, daß Jeder ſich ſelbſt und Einer den Andern vor Abfall zu bewahren ſucht. Nur vom Abfall können auch die Ausdrücke in v. 15 verſtanden werden; und ſo empfiehlt alſo der Zuſammenhang die bildliche Auffaſſung des Wortes πόρνος. — Man könnte gegen dieſelbe allenfalls geltend machen, daß der Ausdruck πόρνος unpaſſend ſei, ſofern in dem Ehebunde Gottes mit ſeinem Volke Gott natürlich immer als der Mann gedacht iſt, daher die Propheten das israelitiſche Volk als ein ehebrecheriſches Weib ſchildern. Allein man darf eben unſern Ausdruck nicht aus der Vorſtellung eines Ehebündniſſes Gottes mit ſeinem Volke erklären, wie denn auch die im Pentateuch vorkommende Bezeichnung des Götzendienſtes durch das Wort זָנָה nicht aus dieſer Vorſtellung, ſondern aus der mit den alten Naturculten verbundenen Unzucht zu erklären iſt; vgl. hierüber Delitzſch, das Hohelied, 1851, S. 200 f. —

*) Röth, S. 240 f. benützt wirklich die Stelle 3, 12. als einen Beweis für ſeine ganz verfehlte Anſicht, daß unſer Brief an die heidenchriſtliche Gemeinde in Epheſus geſchrieben ſei. —

ein Zeugniß der entschiedenen Gewißheit des Vf's zu betrachten, daß der alte Bund nach dem Willen Gottes keinen anderen und weiteren Zweck hatte, als den neuen Bund vorzubereiten. Nach seiner festen Ueberzeugung will Gott durchaus nicht, daß jetzt noch Jemand auf dem altteſt. Standpunkte bleibe; die Chriſto feindſeligen Juden, die am alten Bunde feſthalten und von dem neuen nichts wiſſen wollen, betrachten jenen nicht ſo, wie er nach ſeinen eigenen Erklärungen betrachtet ſein will; indem ſie die letzte und höchſte Offenbarung Gottes in dem Sohne verwerfen, verwerfen ſie auch alle früheren Offenbarungen Gottes, obſchon ſie an dieſelben zu glauben vorgeben; ſonſt müßten ſie ſich durch dieſe auf jene hinweiſen laſſen; indem ſie wider den ankämpfen, in welchem die Verheißungen Gottes erfüllt ſind, beweiſen ſie ihren Unglauben an die Verheißungen Gottes; alle höheren Elemente der altteſt. Offenbarung ſind für ſie nicht mehr vorhanden; es bleibt ihnen nichts mehr als eine todte Aeußerlichkeit, und ſie ſelbſt gehören in ihrem eigenwilligen Widerſtreben gegen den Willen Gottes zu den ὑπεναντιοι, welche das Feuer des Strafgerichtes Gottes verzehren wird. Zu dem Judenthume, welches gegen das von dem Herrn ſelbſt verkündete Heil verhärtet und verſtockt, und gegen Chriſtum feindſelig geſinnt iſt, weiß ſich der Vf. allerdings im ſchroffſten Gegenſatze ſtehend, und die in ein ſolches widerchriſtliches Judenthum zurückfallenden Chriſten kann er nicht anders anſehen, denn als von dem lebendigen Gott Abgefallene. —

Auf Grund einer ſolchen, durch die auf's Höchſte geſtiegene Feindſchaft der Juden gegen die chriſtliche Gemeinde hervorgerufenen Betrachtungsweiſe des damaligen Judenthums mußte dem Vf. jede weitere Gemeinſchaft der Chriſten mit ihren ungläubig gebliebenen Volksgenoſſen bedenklich erſcheinen; er konnte ihre noch fortdauernde Theilnahme an dem jüdiſchen Tempelcult, auch wenn ſie nichts weiter geweſen wäre als eine äußerliche Beibehaltung

der volksthümlichen Sitten und Gebräuche, nicht mehr für zulässig halten. Er mußte die Ueberzeugung haben, daß die Zeit gekommen sei, in welcher das neutest. Gottesvolk sich von der Gemeinschaft der christusfeindlichen Juden völlig lossagen müsse. Darum zeigt er seinen nun auf solche Aussprüche genugsam vorbereiteten Lesern am Schlusse des Briefes, wie unvereinbar das Festhalten an den altt. Fleischessatzungen mit der Theilnahme an dem neutest. Heile sei, und fordert sie geradezu auf aus dem altt. Gottesreiche herauszutreten. —

Sehen wir die betreffende Stelle 13, 9 ff. näher an! Der Vf. warnt seine Leser, sie sollten sich von buntscheckigen und fremdartigen Lehren nicht fortreißen lassen; er hat dabei noch nicht altt. Satzungen, sondern an die altt. Gesetze über die reinen und unreinen Speisen anknüpfende, aber weit über dieselben hinausgehende jüdische Speisesatzungen im Auge*). Die Warnung ist begründet durch den allgemeineren Satz: „denn es ist schön, d. i. löblich und heilsam, daß durch Gnade das Herz befestigt werde, nicht durch Speisen," da nicht das Bewußtsein bestimmte als rein oder besonders heilig geltende Speisen genossen zu haben, sondern nur die Gnade Gottes in Jesu Christo dem Herzen die rechte Ruhe, Sicherheit und Festigkeit geben kann **). Die

---

*) Vgl. Tholuck (2te Aufl.), De Wette, Ebrard und besonders Delitzsch. — Die Ansicht Bleek's und Lünem's, daß man an die Satzungen des mosaischen Gesetzes zu denken habe, ist sicher unrichtig. — Man hat jedoch keinen Grund gerade an jüdisch-essenische ascetische Speisewählerei zu denken (gegen Schwegler, II. S. 276 und 281), da z. B. auch die Pharisäer die biblischen Speisesatzungen mit neuen vermehrten. Vgl. Paret, über den Pharisäismus des Josephus in den Studien und Kritiken, 1856. H. 4. S. 827 ff. —

**) Bei βρώμασιν hat man nicht mit Bleek, De Wette, Bähr und Lünem. an Opfermahlzeiten zu denken. Es ist damit vielmehr das Gebiet, auf welches sich die zuvor bezeichneten Lehren beziehen, in ganz allgemeiner Weise bezeichnet, so daß dieser be-

Richtigkeit dieſes allgemeinen Satzes erweist der Vf. durch die Bemerkung: die welche mit Speiſen umgegangen ſeien, hätten davon keinen Nutzen gehabt. Gemeint ſind die Glieder des altteſt. Bundesvolkes; daß dieſe bei allem gewiſſenhaften Beobachten der Speiſeſatzungen des Geſetzes, bei allem Streben an dem Bewußtſein nur reine und auch geheiligte Speiſen genoſſen zu haben, einen feſten Halt für die ruhige und heilsgewiſſe Zuverſicht ihres Herzens zu gewinnen, doch keinen Nutzen davon gehabt haben, — und das hatte ja der Vf. bisher genugſam gezeigt — dieſe Erfahrungsthatſache iſt ein Beweis für den allgemeinen Satz, daß überhaupt nicht durch Speiſen, ſondern durch Gnade das Herz befeſtigt wird. —

Die Geltendmachung dieſer die altteſt. Geſetzesbeſtimmungen über Speiſen betreffenden Erfahrungsthatſache führt nun den Vf. von ſelbſt darauf noch weiter zu gehen und zu zeigen, wie unvereinbar das Feſthalten an denſelben mit dem neuteſt. Heilsgenuſſe ſei. Der Zuſammenhang zwiſchen v. 9 und v. 10 ff. iſt nämlich folgender: In v. 9 war geſagt, daß das Befeſtigtwerden des Herzens durch die Gnade geſchehe, nicht aber durch Speiſen, wie die altteſt. Erfahrung gezeigt habe; v. 10 zeigt nun, daß es jetzt in der Zeit, da das jener Gnade theilhaftig machende neuteſt. Verſöhnungsopfer ſchon dargebracht worden iſt, nicht nur unnütz iſt, mit Speiſen umzugehen, ſondern daß dadurch auch das χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν unmöglich gemacht würde, da man dadurch an dem Genuß des neuteſt. Verſöhnungsopfers gehindert würde. Den Vorgang, in welchem das χάριτι βεβαιοῦσθαι

---

gründende Satz nicht nur auf jene Speiſeſatzungen, ſondern auch auf die altteſt. Speiſegeſetze und auf die Beſtimmungen über die Opfermahlzeiten ſeine Anwendung findet. Dies hat neuerdings Delitzſch ſo einleuchtend gezeigt, daß wir uns einer weiteren Begründung unſerer Anſicht überhoben erachten können; vgl. auch Tholuck und Ebrard. —

τὴν καρδίαν sich verwirklicht, ſtellt der Verfaſſer in dieſem Nachweis auch unter dem Bilde des Eſſens einer Speiſe dar, um es um ſo ſchärfer hervortreten zu laſſen, wie unvereinbar das altteſt. περιπατεῖν ἐν βρώμασιν mit dem Eſſen der höheren neuteſt. Gnadenſpeiſe iſt. Dieſes Eſſen iſt nämlich — altteſtamentlich geſprochen — das Eſſen von einem Verſöhnungsopfer, deſſen Blut in das Allerheiligſte gebracht worden iſt. Sollen nun die Geſetzesbeſtimmungen über Eſſen und Nichteſſen noch gelten — wie die ἐν βρώμασιν περιπατοῦντες annehmen — ſo muß auch die Beſtimmung noch gelten, daß ein Eſſen von einem ſolchen Verſöhnungsopfer gar nicht zuläſſig iſt. Die Gültigkeit der altteſt. Geſetzesbeſtimmungen über die βρώματα würde alſo, wenn man auch im neuen Bunde mit ihr Ernſt machen, ſie auch auf das was dem neuen Bunde angehört anwenden wollte, vom neuteſt. Heilsgenuſſe ausſchließen. Dies zeigt eben, wie ungereimt es iſt die Gültigkeit jener Geſetzesbeſtimmungen noch feſthalten zu wollen; es zeigt, daß der Moſt nicht in die alten Schläuche gefaßt werden kann. Die Gebiete der Speiſeſatzungen und der Gnade, die der alt- und der neuteſt. Oeconomie liegen ſo weit auseinander und haben ſo wenig mit einander gemein, daß, was auf dem einen Gebiete gültig iſt, nicht auf dem andern gelten kann, und daß man nicht beiden Gebieten zugleich angehören kann; wer noch an die altteſt. Oeconomie ſich hält, hat keinen Theil an dem neuteſt. Verſöhnungsopfer und an der Gnade, und wer hieran Theil haben will, muß ſich von den altteſt. Ordnungen losſagen und aus dem altteſt. Gottesreiche heraustreten. —

Durch Gnade wird das Herz befeſtigt, nicht durch Speiſen, wovon die keinen Nutzen gehabt haben, welche damit umgegangen ſind. Ja wir Chriſten haben einen Opferaltar, von welchem eſſend unſer Herz durch Gnade befeſtigt wird, von welchem zu eſſen dagegen keine Macht haben die dem Zelte dienen, d. i. die Prieſter, die ſonſt unter Allen, die mit Speiſen umgehen, am meiſten Macht haben heilige Speiſen

zu essen *). Dieser Opferaltar ist das Kreuz auf Golgatha **), und die Christen essen von demselben, indem das auf ihm dargebrachte Versöhnungsopfer die Speise ihrer Seele ist; sie essen als ihre geistliche Speise den für sie geopferten Leib Christi, und sind damit — um im Bilde zu bleiben — Tischgenossen Gottes geworden, denen Gott zu genießen gibt, was ihm eigen und geheiligt ist. — Es ist nicht richtig, wenn man sagt: das Essen bedeute: „zum Genuß der aus Christi Opfertod für den Gläubigen resultirenden geistigen Güter gelangen" ***). So wenig „Christi theilhaftig werden" (3, 14.) nichts weiter sagt als „der durch Christum erworbenen Güter theilhaftig werden," ebenso wenig erschöpft obige Erklärung den Inhalt des Ausdrucks „von dem neutest. Opferaltar essen." Wie mit jenem Ausdruck die innigste Gemeinschaft mit dem persönlichen Christus selbst, deren Folge erst der Besitz und Genuß der von ihm erworbenen Güter ist, bezeichnet wird, so ist „das Essen von dem neutest. Opferaltar" eine bildliche Bezeichnung für die innigste Gemeinschaft mit dem gekreuzigten Christus, mit dem Christus, der kraft des ewigen Geistes sich selbst Gott dargebracht hat als ein untadeliges Opfer zur Sühnung unserer Sünden; und wie jenes Essen ein Essen von dem Opferaltare Gottes ist, so ist diese innige Gemeinschaft mit dem gekreuzigten Christus auch eine innige Gemeinschaft mit Gott selbst. Wer

*) Daß unter den οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες die altest. Priester zu verstehen sind, erklären ausdrücklich Bleek, De Wette und Delitzsch. — Lünem. denkt an die Juden überhaupt, was sich aber durch die Hinweisung auf 9, 9. und 10, 2. nicht rechtfertigen läßt. — Die Ansicht Hofmanns, II. S. 322 ff., welcher darunter dieselben verstehen will, welche auch Subject in ἔχομεν sind, also die Christen, und die auf diese Ansicht gegründete Auffassung des Zusammenhangs der vv. 10—14 halten wir einer besonderen Widerlegung nicht für bedürftig; man vergleiche, was Delitzsch dagegen bemerkt hat. —

**) So deuten das θυσιαστήριον mit Recht Bleek, De Wette, Lünem., Delitzsch.

***) Gegen Bleek und Lünem. —

von dem neuteſt. Opferaltare ißt, hat den gekreuzigten Chriſtus, iſt in der Nähe Gottes und genießt, was Gott ihm durch und in dem gekreuzigten Chriſtus darreicht, genießt alſo Gnade, Frieden und ewiges Leben *). Von ſolchem Eſſen von dem neuteſt. Opferaltar ſind auch die Glieder des altteſt. Bundesvolkes, welche vor Andern Zutritt zu der vorbildlichen Gotteswohnung haben und vor Andern zum Genuß der Gott geheiligten Speiſen berufen ſind, die Prieſter — nach den altteſt. Geſetzesbeſtimmungen über Eſſen und Nichteſſen — ausgeſchloſſen. —

Dies beweist der Vf. in den vv. 11 und 12. Daß die Selbſtdarbringung Chriſti ein die Sünden des Volkes Gottes ſühnendes Verſöhnungsopfer ſei, konnte er als zugeſtanden vor-

---

*) Ob der Vf. bei dieſem Eſſen von dem neuteſt. Opferaltar auch an das heilige Abendmahl mitgedacht hat, laſſen wir dahingeſtellt. Jedenfalls iſt das θυσιαστήριον nicht der Abendmahlstiſch; und ebenſo gewiß iſt, daß der Gedanke an das h. Abendmahl höchſtens als ein im Hintergrunde liegendes Moment des Eſſens von dem neuteſt. Verſöhnungsopfer betrachtet werden darf. — Daß der Vf. denſelben ganz beſonders im Sinne gehabt habe, wie Ebrard und Delitzſch meinen, iſt ſchon darum nicht annehmbar, weil ſich ſonſt an die neuteſt. Opferſpeiſe gar leicht der Gedanke angeknüpft haben würde, daß es doch ein ſinnlich genoſſenes, heiliges ῥῶμα ſei, was im neuen Bunde die Befeſtigung des Herzens wirke. — Intereſſant iſt die Art, wie der katholiſche Theologe Lutterbeck die Frage beantwortet, warum in unſerem Briefe nicht von dem euchariſtiſchen Opfer der Chriſten die Rede ſei, da dies doch ein auch äußerlich genügender Erſatz für das jüdiſche Opfer geweſen wäre. Er erklärt nämlich unſere Stelle ganz, wie Bleek; behauptet aber hernach, der Vf. habe die Lehre vom euchariſtiſchen Opfer wohl gekannt und „ohne Zweifel durchaus gebilligt“, da er ja mit Paulus, der dieſelbe in 1 Cor. 10, 20 f. vortrage, und mit den corinthiſchen Verhältniſſen bekannt geweſen ſei; er habe ſie aber wegen der „minder weit gediehenen religiöſen Entwicklung“ der noch am Tempelcultus hängenden Juden-Chriſten abſichtlich verſchwiegen. — Doch kann er nicht umhin zuletzt noch wenigſtens „eine bildliche Hindeutung“ auf dieſe Lehre in unſerer Stelle anzunehmen (vgl. Lutterbeck, II. S. 106 ff.). —

ausſetzen. Hält man nun an den altteſt. Geſetzesbeſtimmungen feſt, ſo iſt ein Eſſen von dieſem neuteſt. Verſöhnungsopfer durchaus unzuläſſig und unmöglich. Denn es hat nach denſelben bei den Verſöhnungsopfern ein Eſſen gar nicht ſtattzufinden; vielmehr werden nach altteſt. Ordnung die Leiber der Thiere, deren Blut zur Sündenſühnung vom Hoheprieſter in das Allerheiligſte gebracht wird, außerhalb des Lagers verbrannt. Die Prieſter und Hoheprieſter, die ſelbſt mit durch das in den Tod gegebene Leben dieſer Opferthiere geſühnt worden ſind, können das „hochheilige" Fleiſch derſelben nicht eſſen; noch viel weniger kann dies das übrige Volk. Das ganze altteſt. Bundesvolk hat, nachdem die Sühnung durch das in das Allerheiligſte gebrachte Blut vollzogen iſt, mit dieſen Opferthieren nichts mehr zu thun; ſie ſind für daſſelbe nicht mehr vorhanden; darum werden ihre Leiber außerhalb des Lagers, d. i. außerhalb der Gemeinſchaft des altteſt. Bundesvolkes (NB. an einem reinen Orte) verbrannt. — Wendet man dieſe Beſtimmungen auf das neuteſt. Verſöhnungsopfer an, ſo können die altteſt. Prieſter von demſelben nicht eſſen; für ſie und überhaupt für alle die zum altteſt. Bundesvolke gehören, iſt das neuteſt. Verſöhnungsopfer, nachdem einmal ſein Blut in das himmliſche Allerheiligſte gebracht worden iſt, nicht mehr vorhanden. Eine Gemeinſchaft mit dem gekreuzigten Chriſtus iſt innerhalb des alten Bundes nicht möglich. Das iſt typiſch ſchon in jener Geſetzesbeſtimmung angedeutet. — Und darum hat auch Jeſus um durch ſein eigen Blut das Volk zu heiligen außerhalb des Thores, außerhalb der die Gemeinſchaft des altteſt. Bundesvolkes repräſentirenden Stadt Jeruſalem gelitten. Denn wie die Idee, daß das altteſt. Bundesvolk als ſolches keine Gemeinſchaft mit dem gekreuzigten Chriſtus habe, in dem Ritus des Verſöhnungsopfers ihren vorbildlichen Ausdruck gefunden hatte, ſo ſollte dieſelbe auch bei der Darbringung des wahren Verſöhnungsopfers ihren anſchaulichen, in die Augen fallenden Ausdruck finden. Daß die Leiber der Verſöhnungsopferthiere außerhalb des Lagers verbrannt wurden,

war der vorbildliche, daß Christus außerhalb der Thore Jerusalems litt, der so zu sagen nicht mehr bildliche, sondern eigentliche Ausdruck jener Idee*). —

---

*) Mit Unrecht sehen Bähr und Lünem. v. 11 nur als einen vorbereitenden Hülfsgedanken an, während erst v. 12 den eigentlichen Beweis für v. 10 enthalte. Schon die Partikelverbindung zeugt gegen diese Ansicht; nach dieser enthält v. 11 die Begründung für v. 10, während v. 12 an eine Thatsache erinnert, welche ebenfalls ihren Grund in dem v. 11 Gesagten hat (διό), und darum dem Inhalt des v. 10 entspricht (καί). Daraus daß die Leiber der Versöhnungsopferthiere außerhalb des Lagers verbrannt werden mußten, folgt 1) daß die altest. Priester von dem neutest. Versöhnungsopfer zu essen nicht Macht haben und 2) — weil jener Ritus vorbildliche Bedeutung hatte — daß Jesus außerhalb des Thores leiden mußte; und diese letztere Thatsache stellt sich als eine jenem Verhältniß der altest. Priester zu dem neutest. Versöhnungsopfer durchaus entsprechende dar. — Man wird leicht einsehen, daß dies durch die Partikelverbindung bezeichnete Verhältniß der vv. zu einander auch das ihrem Inhalte allein entsprechende ist; denn die Thatsache, daß Jesus außerhalb der Thore Jerusalems sein Leiden erduldete, ist wirklich kein Grund für die v. 10 ausgesprochene Behauptung; nur eine Andeutung davon, daß die altest. Priester keinen Theil am Versöhnungsopfer Christi haben, kann man in derselben finden, wie man auch sonst, wenn ein und dieselbe Ursache zwei von einander unterschiedene, aber einander entsprechende Folgen gehabt hat, durch die eine an die andere erinnert wird. V. 11 dagegen enthält, wie oben gezeigt ist, einen wirklichen Grund für v. 10. — Bähr will freilich nicht anerkennen, daß die Thatsache, daß Christus außerhalb der Thore Jerusalems litt, vom Vf. als eine Folge davon betrachtet wird, daß die Leiber der Versöhnungsopferthiere außerhalb des Lagers verbrannt werden mußten. Aber der Anerkennung dieses in der vorbildlichen Bedeutung jenes Ritus begründeten Causalverhältnisses kann man sich unmöglich entziehen; das διό erzwingt dieselbe, und verbietet die unmittelbare Verbindung von v. 12 mit v. 10 durchaus, da die v. 12 erwähnte Thatsache sich schlechterdings nicht als eine Folge der in v. 10 enthaltenen Aussage betrachten läßt, weßhalb auch Bähr einmal dem „darum" ein „deßhalb weil" substituirt, womit dann freilich das in der Verknüpfung durch διό bezeichnete Verhältniß der Aussagen zu einander geradezu umgekehrt würde. — Daß der Vf. das Verbrennen der Leiber der Versöhnungsopferthiere nicht als Typus der

Wer von dem neuteſt. Verſöhnungsopfer eſſen will, der muß ſich hiernach entſchließen, ſich nicht nur von den altteſt. Geſetzesbeſtimmungen über Eſſen und Nichteſſen los zu ſagen, ſondern auch überhaupt aus der ganzen altteſt. Ordnung und aus der Gemeinſchaft des altteſt. Bundesvolkes herauszutreten. Darum richtet der Vf. nun die klare und beſtimmte Aufforderung an ſeine Leſer: „So laſſet uns denn hinausgehen zu ihm außerhalb des Lagers, ſeine Schmach tragend.“ Er fordert ſie alſo ganz entſchieden auf die Gemeinſchaft des altteſt. Bundesvolkes zu verlaſſen, da ſie innerhalb derſelben nach den in ihr geltenden Ordnungen keinen Theil am Genuß des neuteſt. Verſöhnungsopfers, keine Gemeinſchaft mit dem gekreuzigten Chriſtus und durch ihn mit Gott haben könnten. Chriſtus iſt nicht mehr in dem altteſt. Gottesreiche; alſo bleibt nur die Wahl: entweder dem altteſt. Gottesreiche ferner angehören und an ſeinen Speiſeſatzungen und ſeinen Gottesdienſtordnungen, namentlich ſeiner Verſöhnungsanſtalt feſthalten ohne Chriſtum, oder Chriſtum haben, dann aber auch der Gemein-

---

durch Chriſtum vollzogenen Sühnhandlung betrachten muß — was nach Bähr der Fall ſein müßte, wenn unſere Auslegung richtig wäre — zeigt unſere oben im Text gegebene Erklärung, nach welcher überhaupt nicht das Verbrennen, ſondern nur das Verbrennen außerhalb des Lagers eine typiſch-prophetiſche Bedeutung hat, und zwar eine Bedeutung, welche mit der eigentlichen Sühne gar nichts zu thun hat. — Wir müſſen noch bemerken, daß der von faſt allen Auslegern in die Erklärung des v. 12 eingemiſchte Gedanke, daß die Juden Chriſtum als einen Verbrecher aus ihrer Volksgemeinſchaft hinausgeſtoßen und ſich ſo ſelbſt ihres Antheils an ſeinem Verſöhnungsopfer verluſtig gemacht haben, dem Vf. wohl in v. 12 vorſchwebt, aber bei der Erklärung des v. 12 noch ganz fern zu halten iſt. Denn hier iſt die Thatſache, daß Chriſtus außerhalb der Thore Jeruſalems litt, durchaus nur als eine Veranſtaltung Gottes betrachtet, durch welche die in dem Vorbild gegebene Weiſſagung erfüllt wurde; von der menſchlichen, wider Wiſſen und Willen erfolgenden Mitwirkung zur Erfüllung dieſer Weiſſagung ſieht der Vf. dabei noch ganz ab. —

schaft des altteſt. Bundesvolkes entſchieden den Rücken zuwenden. Indem der Vf. ſeinen Leſern dieſe Alternative ſtellt, vergißt er nicht zu bemerken: er wiſſe wohl, daß wer zu Chriſto hinausgehe von dem Chriſtus-feindlichen altteſt. Bundesvolke Schmach zu tragen habe; aber er nennt ſie Chriſti Schmach, und hält damit ſeinen Leſern vor, daß dieſelbe ſie nur treffe, weil ſie Chriſti theilhaftig geworden ſeien, und von dem neuteſt. Verſöhnungsopfer eſſen dürften. Wer es zu ſchätzen weiß, welches große Vorrecht und welches Heil ihm damit geſchenkt iſt, daß er mit dem Gekreuzigten Gemeinſchaft hat und die Güter genießt, die Gott uns in dem Gekreuzigten darreicht, der weigert ſich auch nicht von der Chriſtum treffenden Schmach das ihm beſchiedene Theil willig zu tragen. —

Die ganze in v. 13 enthaltene Aufforderung begründet der Vf. zuletzt noch, indem er ſeinen Leſern zuruft: wir Chriſten haben ja hier auf Erden keine bleibende Stadt; wir haben ſie hier überhaupt nicht, und namentlich nicht an dem irdiſchen Jeruſalem, d. h. an dem der Erde angehörigen altteſt. Gottesreiche*), ſondern wir ſuchen die zukünftige, die himmliſche Stadt; unſere Heimath iſt das neuteſt. himmliſche Gottesreich der Vollendung und unſer Erdenleben iſt eine Pilgrimſchaft, die uns dieſem himmliſchen Vaterlande zuführt (vgl. 11, 13 ff.). —

In der eben erörterten Stelle 13, 9 ff. hat der Vf. das aus ſeinen Erörterungen über das Verhältniß des alten und des neuen Bundes ſich ergebende practiſche Reſultat ſeinen Leſern vor Augen geſtellt. Es beſteht darin, daß ſie ihr ganzes bisheriges Verhältniß zu der Gemeinſchaft der im Unglauben beharrenden Juden auflöſen, ſich von der Chriſtus-feindlichen Synagoge völlig losſagen, die Beobachtung der altteſt. Speiſeſatzungen aufgeben und auf die Theilnahme am

*) Nicht bei dem Worte ὧδε, wohl aber bei der μένουσα πόλις hat man nämlich vorzugsweiſe an das irdiſche Jeruſalem, d. i. an das altteſt. Gottesreich zu denken. Vgl. Köſtlin, Abhandl. 1854. S. 420 f. —

Tempelcultus verzichten müßten. — Es hat uns dieſe Stelle davon überzeugt, daß die Bemerkung Neander's (II. S. 846): „der Vf. polemiſire nicht gegen die Beibehaltung der äußerlichen Formen des jüdiſchen Cultus, und er fordere nicht zur Abſchaffung derſelben auf" ein Irrthum iſt, und daß Schwegler in ſeiner früher (§. 14) angeführten Behauptung: „das gegenwärtige Chriſtenthum ſei nach unſerem Briefe nothwendig noch ein Ineinander von Judenthum und Chriſtenthum" dem Vf. eine Lehre aufbürdet, welche mit der von ihm wirklich vorgetragenen Lehre in contradictoriſchem Gegenſatze ſteht. Denn das Chriſtenthum iſt nach ſeiner Lehre vielmehr von dem Judenthum durch eine große Kluft geſchieden, und ein Ineinander beider iſt ſchlechterdings unmöglich *). — Der alte Bund wies allerdings auf Chriſtum hin; die Gläubigen des alten Bundes bilden mit den Chriſten ein Gottesvolk; und das altteſt. Gottesvolk hatte ſo gewiß die Beſtimmung Chriſti theilhaftig zu werden, daß es ſogar ſchon im voraus der Schmach Chriſti theilhaftig wurde.

---

*) Auch Ritſchl (2te Aufl.), S. 162 meint, der Vf. denke für ſich und für ſeine Leſer nicht an ein völliges Aufgeben der jüdiſchen Sitte und der Nationalgemeinſchaft, indem er die Trennung vom Tempelcultus empfehle; 13, 13. ſoll nämlich nach ſeiner Angabe nur eine Ermahnung zur Enthaltung von Opfermahlzeiten ſein. Allein dieſe Angabe iſt eine willkürliche und gewaltthätige Beſchränkung des klaren Wortſinnes; und an eine Nationalgemeinſchaft der Chriſten mit den ungläubigen und gegen Chriſtum feindſelig geſinnten Juden kann der Vf. nach ſeinen oben erörterten ſonſtigen Ausſprüchen nicht mehr denken. — Auch konnte es ihm nicht verborgen ſein, daß die Enthaltung von der Theilnahme am Opfercultus für jeruſalemiſche Juden-Chriſten einem Bruch der Gemeinſchaft mit dem ungläubigen Judenthum völlig gleichkam. War doch ſogar für die Eſſäer, weil ſie am Opfercultus nicht Theil nahmen, der Tempel verſchloſſen, obſchon ſie Weihgeſchenke an denſelben ablieferten. Vgl. Joseph. Antiqu. XVIII, 1. §. 5 (*καὶ δι' αὐτὸ εἰργόμενοι τοῦ κοινοῦ τεμενίσματος ἐφ' αὑτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσι*), und Philo qd. omn. prob. lib. p. 876.

Aber das gilt nur für die vorchriſtliche Zeit. — Mit denen, die jetzt noch gegen den klar ausgeſprochenen Gotteswillen den alten Bund und das altteſt. Gottesreich im Gegenſatz zu dem neuen Bunde und dem neuteſt. Gottesreiche aufrecht erhalten wollen, hat Chriſtus gar nichts zu ſchaffen; von ihnen hat er nur Schmach zu tragen; unter ihnen iſt keiner mehr, der den Glauben der Frommen des alten Bundes hätte; ſie gehören gar nicht zum Volke Gottes und zum Saamen Abrahams; ſie ſind vielmehr ὑπεναντιοι, ſind in das Lager der Feinde des Volkes Gottes, der Feinde Chriſti, in welchem auch die Aegypter waren (vgl. 13, 13. mit 11, 26.), übergegangen. Darum iſt wer Chriſtum verläßt und in dies antichriſtiſche Judenthum zurückfällt, aus dem Volke Gottes ausgeſchieden, von dem lebendigen Gotte abgefallen und dem ganz gleich, der in der vorchriſtlichen Zeit von Jehova abfiel und den Göttern der Heiden diente. —

§. 16.

Das Verhältniß der Heiden-Chriſten zu dem neuteſt. Gottesvolke.

Schließlich müſſen wir noch zuſehen, was für eine Stellung der Vf. zu den Heiden-Chriſten eingenommen, und wie er überhaupt ihr Verhältniß zu dem neuteſt. Gottesvolke aufgefaßt hat. —

Als das Object der Erlöſung bezeichnet er den „Saamen Abraham's" (2, 16.), „das Volk" κατ' ἐξοχήν oder „das Volk Gottes" (2, 17. 4, 9. 13, 12.). Schulz (S. 79 ff.) gründet hierauf die Meinung, der Vf. ſei noch im jüdiſchen Particularismus befangen; er halte noch an der „nationalen Abgeſchloſſenheit" des Bundesvolkes feſt, und von der Erkenntniß der Univerſalität des Chriſtenthums finde ſich in ſeinem Briefe keine Spur. Man kann in 9, 15. eine Stütze für dieſe Anſicht finden, ſofern in dieſer Stelle nur von einer Loskaufung von den zur Zeit des erſten Bundes be-

gangenen Uebertretungen die Rede ist, wobei der Vf. offenbar nur das alttest. Bundesvolk im Auge hat. Namentlich aber scheint für dieselbe die unleugbare Thatsache zu sprechen, daß in dem ganzen Briefe der Mitberufung der Heiden zum Reiche Christi nirgends ausdrücklich gedacht wird, während zu ihrer Erwähnung mehrfache Gelegenheit geboten war. — Wir werden nun zwar später (Theil III. Abschn. 2. Cap. 2) nachweisen, daß sich in unserem Briefe auch andere Stellen finden, nach welchen der Vf. in Christo den Heilsmittler für alle Menschen erkannt hat, und daß eine gegentheilige Folgerung aus 9, 15. durchaus unbegründet und unstatthaft ist. Aber das völlige Stillschweigen davon, daß auch frühere Heiden vollberechtigte Glieder des neutest. Bundesvolkes sind, und die Bedeutung in welcher die Ausdrücke σπέρμα Ἀβραάμ und ὁ λαὸς τοῦ θεοῦ in unserem Briefe vorkommen, bleibt immerhin auffallend. Auch die letztere; denn unter dem „Saamen Abraham's" (in 2, 16.) darf man weder mit Bengel die Menschheit überhaupt verstehen, noch darf der Ausdruck in rein geistlichem Sinne aufgefaßt werden, so daß die neutest. Bundesglieder als solche, welche den Abrahamsglauben haben, ohne Rücksicht auf ihre jüdische oder heidnische Abstammung damit bezeichnet wären*); allerdings hat der Vf. die eine aus den Gläubigen des alten und des neuen Bundes bestehende Gottesfamilie (vgl. §. 13) im Sinne; er bezeichnet sie aber als „Abrahams Saamen" nicht blos weil sie mit Abraham glaubensverwandt, sondern auch — wie aus dem Zusammenhange der Stelle hervorgeht — weil sie mit ihm blutsverwandt ist, also mit Rücksicht auf ihre nationale Abstammung von Abraham. Ebenso darf auch der Ausdruck „das Volk Gottes" nicht in rein geistlichem Sinne verstan-

*) So z. B. Storr, Böhme und Wieseler, S. 491 ff. Anm. — Vgl. gegen diese Auffassung Tholuck (2te Aufl.) und Bleek zu 2, 16. und bes. Köstlin, Abhandl. 1853. S. 415—420. — Doch irren diese Ausleger darin, daß sie den Ausdruck nur von dem alttest. Bundesvolke verstehen. —

den werden; auch er schließt eine Beziehung auf die nationale Zugehörigkeit zu dem alttest. Bundesvolke, wenn auch nur als untergeordnetes Moment des Begriffes, in sich. Dies ergibt sich aus den Stellen 7, 5. 11. 27. 11, 25., wo das Volk Israel mit demselben Ausdrucke bezeichnet ist, wenn man damit jenes Stillschweigen über das Verhältniß der Heiden zu dem Reiche Gottes zusammenhält. —

Gewöhnlich wird nun diese auffallende Erscheinung daraus erklärt, daß der Vf. an eine rein juden-christliche Gemeinde schrieb, daß ihm darum die Gemeindeverhältnisse keine Veranlassung darboten, sich über das Verhältniß der heidnischen Völker zum Reiche Gottes auszusprechen, und daß er es wohl auch absichtlich vermieden habe, diesen Gegenstand zu berühren, um nicht seinen Lesern unnöthigerweise Anstoß zu geben*). — Sehen wir zu, ob diese Erklärung eine begründete und völlig befriedigende ist!

Vor Allem muß bemerkt werden, daß die Namen ὁ λαὸς τοῦ θεοῦ und σπέρμα Ἀβραάμ, obwohl sie, — wie gesagt — auch eine nationale Bedeutung haben, doch schon im A. T. primär nicht nationale, sondern theokratische Bezeichnungen des Volkes Israel sind. Als das auserwählte Volk und als Träger der dem Abraham gegebenen Verheißungen heißt Israel so, im Gegensatz zu den Heiden, die nicht von Gott erwählt waren und keine Verheißung hatten. Im Gegensatz zu den Heiden-Christen konnten dagegen die Ausdrücke nur von solchen gebraucht werden, welche sie falsch und nicht mehr in alttest. Sinne auffaßten, indem sie nämlich, das Hauptgewicht auf die fleischliche Abstammung legend, die nationale Bedeutung der Ausdrücke als die erste und hauptsächlichste der theokratischen voranstellten. — In diesem Sinne wendet nun unser Vf. jene Namen gewiß nicht an. Wie wenig Bedeutung in seinen Augen die fleischliche Abstammung hatte, sehen wir aus dem, was er Cap. 7 über die fleischliche Abstammung

*) Vgl. z. B. Bleek, I. S. 30 f. 306 ff. und zu 2, 2c. —

der altteſt. Prieſter ſagt. Wer von der ἐντολὴ σαρκίνη, auf welcher das levitiſche Prieſterthum beruhte, ſo reden kann, wie der Vf. z. B. 7, 18. redet, der kann die fleiſchlich-nationale Zugehörigkeit zum Volke Israel nicht für das erſte und überhaupt nicht für ein nothwendiges Erforderniß der Zugehörigkeit zum Volke Gottes halten. — Auch rechnet er ja (nach §. 15) die ungläubigen Juden ſeiner Zeit, obſchon ſie ihrer fleiſchlichen Abſtammung nach Abrahamsſöhne waren, nicht zum Volke Gottes. Vielmehr gehörten in ſeinen Augen nur diejenigen ſeiner jüdiſchen Zeitgenoſſen zum „Saamen Abrahams“ und zum „Volke Gottes“, welche auch die letzte und höchſte Offenbarung Gottes in dem Sohne gläubig auf- und angenommen hatten. — Nun konnte dem Vf. die Exiſtenz heiden-chriſtlicher Gemeinden nicht unbekannt ſein. Seine Stellung zu ihnen konnte keine gegenſätzliche ſein; er konnte ſie von der Gemeinſchaft des Volkes Gottes nicht ausſchließen, da er nicht die nationale Zugehörigkeit zum Volke Israel, ſondern nur den Glauben an die in Chriſto erfüllten Gottesverheißungen als das Erforderniß der Zugehörigkeit zum Volke Gottes betrachtete. Er mußte auch weit davon entfernt ſein, den Heiden-Chriſten die Zumuthung zu machen, daß ſie durch das Judenthum zum Chriſtenthum übergehen, daß ſie ſich beſchneiden laſſen und das Cärimonialgeſetz beobachten müßten. Das geht aus ſeinen Ausſprüchen über die Aufhebung des alten Bundes und ſeiner gottesdienſtlichen Satzungen (§. 14) und aus ſeiner Aufforderung an die Hebräer aus dem Verband der altteſt. Volksgemeinſchaft herauszutreten (§. 15) klar hervor. Er muß die Heiden-Chriſten als mit den aus dem altteſt. Bundesvolke abſtammenden Chriſten gleichberechtigte „Theilhaber der himmliſchen Berufung“ (3, 1.) betrachtet haben, obſchon ihm nicht unbekannt war, daß dieſelben weder beſchnitten waren, noch das moſaiſche Geſetz beobachteten. — Hiernach kann das Schweigen des Vf. über das Verhältniß der Heiden zu dem Reiche Gottes allerdings nur ein abſichtliches ſein, und muß in der

oben angegebenen Weise aus der Rücksicht auf die rein juden-christliche Gemeinde, an welche er schrieb, erklärt werden. —

Allein diese Rücksichtnahme selbst wäre wieder unerklärlich, und müßte als eine nicht zu rechtfertigende Condescendenz zu dem judaistischen Standpunkte der Hebräer betrachtet werden, wenn die Thatsache, daß auch vormalige Heiden ohne vorausgehenden Uebertritt zum Judenthume Bürger im Reiche Gottes geworden waren, für das Bewußtsein unseres Vf's eine eben so große Bedeutung gehabt hätte, als welche dieselbe etwa in den Augen des Apostels Paulus hatte. Nur wenn man voraussetzt, daß der Vf. die früher dem altteſt. Bundesvolke angehörigen Christen, also die Juden-Christen, als den Hauptbestandtheil und Grundstock der ganzen christlichen Kirche betrachtete, nur dann ist sein Stillschweigen von den Heiden-Christen nicht mehr befremdend; nur unter dieser Voraussetzung findet der Umstand seine völlig befriedigende Erklärung, daß der Vf., wenn er auch in einigen Stellen — freilich ohne bestimmte Rücksicht auf den Unterschied von Juden und Heiden — die Universalität des in Christo dargebotenen Heiles ausspricht, doch in die Bezeichnung der Gemeinschaft derer, die Christi theilhaftig geworden sind, öfters eine Beziehung auf die nationale Zugehörigkeit zum altteſt. Bundesvolke einschließt. Wir müssen also annehmen, daß der Vf. unseres Briefes zwar die Heiden-Christen als vollberechtigte Glieder des neuteſt. Gottesvolkes betrachtet hat, daß aber der eigentliche Kern dieses Gottesvolkes in seinen Augen die Juden-Christen waren. Jene erschienen ihm nicht als ein zweiter Grundbestandtheil der christlichen Gemeinde, sondern nur als zu dem einen Grund- und Hauptbestandtheil derselben Hinzugekommene*). —

*) Vgl. Köstlin, Abhandl. 1853, S. 415—420. – Ritschl (2te Aufl.), S. 162 spricht auf Grund derselben Ansicht die Meinung

Zweiter Abschnitt.

Die heilige Schrift des alten Bundes.

In unserer Darstellung der Lehre des Vf's über das Verhältniß des alten und des neuen Bundes mußten wir seinen Offenbarungsbegriff, seine Aussagen über das Wort Gottes, seine Betrachtungsweise des mosaischen Gesetzes und seine Lehre von dem Unterschiede der alt- und der neutest. Offenbarung schon ausführlich erörtern. Wir haben damit schon manchen Einblick in seine Anschauungen über die heiligen Schriften des alten Bundes gewonnen. Jetzt haben wir dieselben noch besonders in's Auge zu fassen und namentlich die so überaus häufige Benützung altt. Stellen, der wir in unserem Briefe begegnen, — so weit es die Grenzen unserer Aufgabe verstatten — zu beleuchten.

§. 17.

Die in unserem Briefe herrschende Betrachtungsweise der altt. Schrift im Allgemeinen.

Die heilige Schrift des alten Bundes betrachtet der Vf. als das in der Vorzeit durch Vermittlung der Propheten und beziehungsweise der Engel gesprochene Wort Gottes. Es findet sich in unserem Briefe keine Spur eines Unter-

---

aus, der Vf. könne, wenn er Missionar gewesen sei, nur unter Juden, und zwar in der Absicht gewirkt haben, zunächst die Bekehrung des ganzen Volkes herbeiführen zu helfen, ehe die Predigt an die Heiden zu bringen wäre. — Man muß dies allerdings namentlich in Betreff der früheren Wirksamkeit des Vf's in so weit zugeben, als derselbe sicherlich, ebenso wie die Urapostel, die Bekehrung und Belehrung seiner jüdischen Volksgenossen für seinen eigenthümlichen Beruf gehalten hat (vgl. Bleek, I. S. 308). Aber daß das ganze jüdische Volk zuerst bekehrt werden müsse, und daß erst dann das Evangelium den Heiden gebracht werden solle, das war sicherlich weder seine Ansicht, noch die des Petrus und Jacobus. Auch hat er zur Zeit der Abfassung unseres Briefes eine Bekehrung des ganzen jüdischen Volkes gewiß nicht mehr erwartet (vgl. §. 15). —

ſchiedes, den der Vf. zwiſchen dem geſchriebenen und dem geſprochenen Gotteswortе gemacht hätte. Die Schrift iſt ihm eben kein todter Buchſtabe; er weiß, daß der lebendige Gott ſelbſt fortwährend in derſelben und durch dieſelbe zu ſeinem Volke redet. — Auch der Gedanke an einen Unterſchied zwiſchen dem urſprünglichen und dem durch die menſchliche Vermittlung hindurchgegangenen Gotteswortе iſt dem Vf. durchaus fremd. Er betrachtet zwar, wie wir früher bemerkt haben (§. 9), die menſchlichen Vermittler der Offenbarungen Gottes nicht als willenloſe, unfreie und unthätige Werkzeuge in der Hand Gottes, ſondern als lebendige, freie und ſelbſtthätige Diener Gottes. Aber in dem, was ſie im Dienſte Gottes geredet oder geſchrieben haben, findet er darum doch durchaus nichts, was ein Gedanke ihres eigenen Herzens wäre; er findet darin kein Wort, welches blos ihr Wort und nicht ein Wort des lebendigen Gottes wäre. Gott ſelbſt redet in ihnen, wenn ſie reden; und ebenſo redet auch Gott ſelbſt in dem, was ſie geſchrieben haben. Was wir früher (§. 6 und 9) nach den Ausſprüchen des Vf's von dem Worte und der Offenbarung Gottes geſagt haben, gilt alſo ohne weiteres auch von den heiligen Schriften des alten Bundes. —

Es iſt der Aufmerkſamkeit der Ausleger und Critiker nicht entgangen, daß der Vf., wo er ſich auf altteſt. Stellen beruft, faſt ausnahmslos die menſchliche Vermittlung des Gotteswortes ganz unberückſichtigt läßt, und die Worte der altteſt. Schrift als unmittelbare Ausſprüche Gottes einführt. Nur an einer einzigen Stelle (2, 6.) finden wir eine Citationsformel, welche die angeführten Worte dem menſchlichen Verfaſſer zuſchreibt; aber hier wird auch ein Pſalmwort angeführt, in welchem Gott durchweg angeredet iſt, und welches daher nicht füglich als ein unmittelbar von ihm ſelbſt geſprochenes eingeführt werden konnte; zudem läßt der Vf. auch hier noch, ſo viel als möglich, die Perſon des menſchlichen Vermittlers des Gotteswortes zurücktreten, indem er den Vf. des Pſalms (David) nicht nennt, und

auch durch das gewählte Verbum (διαμαρτύρεσθαι) darauf hinweist, daß er sich nicht auf eine menschliche Autorität berufe, sondern die Worte eines im Dienste Gottes stehenden Zeugen der Wahrheit anführe (διεμαρτύρατο δέ πού τις λέγων). Von dieser einen Stelle (und etwa noch 4,7.) abgesehen, gedenkt er nie des menschlichen Verfassers einer Schrift und gebraucht auch nicht einmal die gewöhnliche Citationsformel: „es sagt die Schrift" oder „es steht geschrieben"; er führt vielmehr seine Citate gewöhnlich mit der Formel ein „Gott spricht" oder „Gott hat gesprochen", und zwar nicht nur, wenn in der angeführten Stelle des A. T's Gott wirklich der Redende ist (1,5.13. 4,3.5. 5,5.6. 6,13 f. 7,17. 8,5.8.13. 10,30. 11,18. 12,26. 13,5.), sondern auch, wenn in derselben von Gott in der dritten Person die Rede ist (1,6.7.8 f. 4,4.7.8. 7,21. 10,30.); ja sogar eine Stelle, in welcher nach dem altteſt. Texte Gott selbst, und nach der Deutung des Vf's der Sohn Gottes als κύριος angeredet ist, führt er als ein von Gott gesprochenes Wort an (vgl. 1,10. mit 1,8. und 7.)*). — Man könnte zur Erklärung dieser Thatsache daran erinnern, daß der Vf. die Inferiorität der altteſt. Offenbarungsmittler gegenüber dem Sohne als Beweis der Inferiorität der altteſt. Offenbarung gegenüber der neuteſt. geltend gemacht hatte; in Folge davon war es nämlich gerathen, nicht die Person der Offenbarungsmittler, sondern Gott selbst als den Redenden zu nennen, wenn sich der Vf. auf die Autorität des altteſt. Gotteswortes berufen wollte. Allein es ist höchst unwahrscheinlich, daß er aus diesem Grunde in bewußter Absichtlichkeit seine Citationsformeln gewählt hat. Wir müssen vielmehr anerkennen, daß er selbst gewohnt war bei dem Gebrauche der heiligen Schrift des alten Bundes nur daran zu denken, daß Gott in derselben rede, daß ihm dagegen der Gedanke an die verschiedenen menschlichen Mittelspersonen,

*) Vgl. Schulz, S. 120 ff. Bleek, I. S. 375 ff. van den Ham, S. 28 f. —

deren sich Gott bediente, dabei gar nicht in den Sinn kam *). —

Statt Gottes nennt der Vf. dreimal auch den heiligen Geist; vgl.: καθὼς λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (3,7.) τοῦτο δηλοῦντος τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου (9,8.); und μαρτυρεῖ δὲ ἡμῖν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (10,15.). Ein besonderer Grund **), warum er an diesen Stellen nicht Gott, sondern den heiligen Geist als den Redenden, Andeutenden und Zeugenden nennt, läßt sich schwerlich auffinden, besonders da dieselben Citate anderwärts auch als Aussprüche Gottes aufgeführt sind (vgl. 3,7. mit 4,3,5.7.8.; 10,15. mit 8,8.13.; auch 9,8. mit 8,5.). Wie die Schrift Gottes Wort ist, so ist sie auch des heiligen Geistes Wort. Denn Gottes Worte sind seine eigenen Lebensäußerungen, und daher auch Wirkungen des ihm eignenden heiligen Geistes; indem er diesen seinen Geist in den Propheten wirken läßt, redet er in ihnen zu seinem Volke. —

Man hat außerdem auch noch bemerkt, daß in unserem Briefe einigemale altteſt. Stellen als unmittelbare Aussprüche Christi, des Sohnes Gottes angeführt werden. Doch kann dies hier nicht in Betracht kommen, da in allen diesen Stellen Christus nach der Deutung des Vfs wirklich der Redende ist (vgl. 2,11 f. 13. 10,5.8 f.). —

Der Vf. betrachtet und behandelt die heilige Schrift des alten Bundes als das auch dem neuen Bunde angehörige geschriebene Gotteswort. Das neuteſt. Gotteswort ist ihm nicht ein geschriebenes, sondern ein durch mündliche Verkündigung vernommenes; aber die in demselben geoffenbarten Wahrheiten findet er alle schon mehr oder weniger deutlich in dem geschriebenen altteſt. Gottesworte bezeugt. Freilich enthält das A. T. sehr viele Gottesworte, welche sich zu-

*) Ipsi scriptores coram ejus oculis veluti evanescebant, atque in unum coalescebant; nam unus idemque deus ac spiritus per illos locutus erat. Van den Ham, S. 29. —

**) Vgl. Bleek, II. S. 424.

nächst nur auf das vorbildliche der Erde angehörige Gottesreich beziehen (vgl. §. 9), und welche daher mit der Stiftung des neuen Bundes ihre Gültigkeit verloren haben (vgl. §. 14). Aber außer dieser temporären Bedeutung haben solche Gottesworte als in der heiligen Schrift für alle Zeiten aufbehaltene doch auch eine ewige Bedeutung, sofern sie eben vermöge des vorbildlichen Characters alles dessen, was dem altteſt. Gottesreiche angehört, über die ewigen Güter und Wahrheiten des neuen Bundes Aufschlüsse geben. —

Anm. Bekanntlich sind in unserem Briefe sämmtliche altteſt. Stellen, eine einzige (10, 30.) ausgenommen, nach der LXX angeführt und zwar vorwiegend nach der im codex Alexandrinus enthaltenen Textrecension. — Allerdings begegnen uns in manchen Citaten auch einzelne Abweichungen von der LXX; diese sind aber ganz unbedeutend; und nirgends zeigt sich in ihnen eine Bekanntschaft des Vf's mit dem hebräischen Grundtexte und ein Zurückgehen auf denselben; vielmehr folgt der Vf. jener Ueberſetzung auch bei der Anführung solcher Stellen, in welchen sie fehlerhaft ist und einen andern Sinn gibt, als den im hebräischen Texte vorliegenden (vgl. z. B. 2, v. 12, s. c.); ja er gründet sogar zweimal seine Argumentation gerade auf Ausdrücke der LXX, welche einen andern Sinn haben, als die entsprechenden Worte des Grundtextes (vgl. 10, 5—10. 12, 26 f.)*). — Es ist dies Alles nicht nur in kritischer Beziehung für die Untersuchung, ob der Apostel Paulus der Verfasser unseres Briefes ist, oder nicht, sondern auch für das Urtheil über die neuteſt. Deutung altteſt. Stellen überhaupt und für den Inspirationsbegriff von nicht geringer Wichtigkeit**). — Für den Lehrbegriff des Hebräerbriefes dagegen wären diese Beobachtungen nur dann von Bedeutung, wenn der Vf. sich dessen bewußt gewesen wäre, daß er einer

*) Vgl. Bleek, I. S. 357—375. —
**) Vgl. Bleek, II. S. 97 f. Tholuck, Das A. T. im N. T. S. 56 ff. —

von dem hebräischen Texte abweichenden Uebersetzung folge und selbst aus dem, worin sie von jenem abweicht, argumentire. Nur in diesem Falle könnte man sagen, „daß der Vf. die Ueberzeugung der Alexandriner von der Inspiration ihrer Uebersetzer getheilt zu haben scheine“ *). Da es aber unwahrscheinlich ist, daß er mit dem hebräischen Grundtexte näher bekannt war, so ist eine solche Behauptung so gewiß grundlos, als es grundlos wäre, wenn Jemand von einem Prediger, der aus Unbekanntschaft mit dem hebräischen Texte nur die luther'sche Uebersetzung des A. T's gebraucht und sich auch auf ihre Uebersetzungsfehler beruft, sagen wollte, er halte die luther'sche Bibelübersetzung für inspirirt. —

§. 18.

Die messianischen Deutungen altteſt. Stellen.

Zu vgl.: 1) De Wette: über die symbolisch-typische Lehrart des Briefes an die Hebr. S. 16 ff.
2) Tholuck, das A. T. im N. T. S. 47 ff. —

Es kann nicht unsere Absicht sein nun die zahlreichen Anwendungen altteſt. Stellen, die sich in unserem Briefe finden, alle einzeln zu beleuchten und bei jedem Citate zu untersuchen, ob und wie weit der Sinn, in welchem der Vf. es anwendet, derselbe ist, den es im Grundtexte hat. Namentlich brauchen wir uns bei einfachen Berufungen auf altteſt. Schriftstellen oder Anwendungen derselben, wie 1, 7. 4, 4. 6, 14.**) 8, 5. 9, 20. 10, 30. 11, 18. 12, 5 f. 12. 20. 21. 13, 5. 6., nicht weiter aufzuhalten, obschon das Verhältniß des Sinnes, welchen einzelne dieser Citate in unserem Briefe haben, zu dem des Grundtextes für die Beurtheilung des hermeneutischen Verfahrens unseres Vf's nicht ohne Bedeutung ist. —

Dagegen müssen wir die Stellen, welche der Vf. als messianische anführt, etwas näher in's Auge fassen. Wir können sie in verschiedene Classen sondern.

*) Tholuck, Das A. T. im N. T. S. 55. —
**) Vgl. S. 104, Anm. —

Zwei derſelben muß auch unſere altteſt. Exegeſe als direct meſſianiſche Weiſſagungen anerkennen; es ſind die Stellen Jer. 31, 31—34., angeführt 8, 8—12. und 10, 16 f., und Hag. 2, 6., angeführt 12, 26. *); in beiden Weiſſagungen iſt aber nicht von der Perſon des künftigen Meſſias die Rede; vielmehr ſchildert die eine nur die Vorzüglichkeit des neuen Bundes überhaupt, und die andere redet von der großen Welterſchütterung, mit welcher die meſſianiſche Zeit anbrechen ſoll. Die Erfüllung der letzteren liegt auch für den Vf. unſeres Briefes noch in der Zukunft; ſie knüpft ſich für ihn an die nahe bevorſtehende Wiederkunft Chriſti an. — Mit dieſen Stellen können wir noch zwei andere zuſammenſtellen, welche zwar im Grundtexte keine meſſianiſche Deutung zulaſſen, aber von unſerem Vf., der nur die LXX gebrauchte, nur als meſſianiſche Weiſſagungen betrachtet werden konnten. Wir meinen Gen. 22, 18., wo die LXX überſetzen: καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν τῷ σπέρματί σου πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς, welche auch anderwärts (vgl. Act. 3, 25.) meſſianiſch gedeuteten Worte der Vf. 6, 17 f. im Auge hat **); und Hab. 2, 3 f., angeführt 10, 37 f., wo der Vf. die unrichtige Ueberſetzung der LXX: ὅτι ἐρχόμενος ἥξει καὶ οὐ μὴ χρονίσῃ nur ſo auffaſſen konnte, daß er unter dem ἐρχόμενος den künftigen Meſſias verſtand ***). —

Anderer Art ſind die meſſianiſchen Deutungen der Stellen Pſ. 2, 7. in 1, 5. und 5, 5; II. Sam. 7, 14. in 1, 5; Pſ. 45, 7 f. in 1, 8 f.; Pſ. 110, 1. in 1, 13. und 10, 13.; Pſ. 110, 4. in 5, 6. 7, 17. 21. Sicherlich führt der Vf. alle dieſe

*) Das ἔτι ἅπαξ, welches der Vf. beſonders betont, iſt aber eine unrichtige Ueberſetzung des hebräiſchen עוֹד אַחַת; vgl. Bleek z. d. St. und Hitzig zu Hag. 2, 6.

**) Vgl. S. 104, Anm. — Ueber den Sinn der entſprechenden hebräiſchen Worte, vgl. Knobel zu Gen. 12, 3. —

***) Ueber das Verhältniß der Ueberſetzung der LXX zu dem Grundtexte, vgl. Bleek zu 10, 37 f., und über den Sinn des Letzteren Hitzig zu Hab. 2, 3 f. —

Stellen unter der Voraussetzung an, daß in denselben unmittelbar von der Person des künftigen Messias die Rede sei; er hätte sie sonst nicht so ohne Weiteres als Schriftzeugnisse für die Erhabenheit Christi über die Engel verwenden können. Zudem werden ja auch einige derselben anderwärts geradezu auf Christum gedeutet; Ps. 2, 7. finden wir Act. 13, 33. als Zeugniß für die Auferstehung Christi angeführt, und auch aus Act. 4, 25 f. Apoc. 2, 27. 12, 5. 19, 15. ersehen wir, daß die messianische Deutung des ganzen Psalms in der apostolischen Zeit gangbar war. Ps. 110, 1. aber hat bekanntlich schon Christus selbst als einen von dem Messias handelnden Ausspruch angeführt (Matth. 22, 43 ff. Marc. 12, 35 ff. und Luc. 20, 41 ff.), und in einer Weise daraus argumentirt, welche ein sicheres Zeugniß dafür ist, daß die messianische Deutung des Psalms auch von den jüdischen Schriftgelehrten der damaligen Zeit allgemein als die richtige anerkannt war. Im N. T. ist dieselbe in sehr zahlreichen Stellen vorausgesetzt, indem von den Worten des Psalms mit Beziehung auf Christum Gebrauch gemacht wird. Die unmittelbar messianische Deutung der Stellen Ps. 110, 4. und II. Sam. 7, 14. ergab sich damit für unsern Vf. von selbst; die letzterer Stelle wegen ihrer nahen Verwandtschaft mit Ps. 2, 7. — Bei Ps. 45, 7 f. endlich war die unmittelbar messianische Deutung schon durch die Uebersetzung der LXX (ὁ θεός als vocat.) nahe gelegt. — Wir können nun freilich aus Gründen, welche geltend zu machen hier nicht der Ort ist, die direct messianische Erklärung der bezeichneten Stellen nicht für zulässig halten, müssen uns vielmehr den Auslegern anschließen, welche dieselben zunächst von bestimmten israelitischen Königen (2 Sam. 7, 14. von Salomo) verstehen *).

*) Die Frage, an welche Könige man an den einzelnen Stellen zu denken habe, muß hier unerörtert bleiben. — Dagegen dürfte es nicht überflüssig sein daran zu erinnern, daß auch Calvin von Ps. 2, 7. urtheilt: „Non est negandum quin de Davide hoc praedicatur: nempe quatenus Christi personam sustinuit. Ergo

Darum ist aber doch die messianische Deutung dieser Stellen keine willkürliche und unberechtigte. Denn die Idee des theokratischen Königthums ist selbst eine messianische Idee; sie schließt so hohe Vorstellungen in sich und es knüpfen sich an sie so große Erwartungen*), daß man in dem historischen Königthume nur eine sehr unvollkommene Verwirklichung dieser Idee erkennen kann. Wie die altest. Versöhnungsanstalt nur das Schattenbild einer der Idee wirklich entsprechenden Versöhnungsanstalt war, so ist auch das altest. Königthum nur das unvollkommene Schattenbild eines jene Idee verwirklichenden Königthums. Aber gerade als ein solches Schattenbild ist es auch ein weissagendes Vorbild (Typus) des messianischen Königthums, wie die altest. Versöhnungsanstalt ein weissagendes Vorbild der durch Christum vollbrachten Versöhnung ist. Wenn daher Dichter und Propheten in dem, was sie in Beziehung auf einen bestimmten israelitischen König sagen, von heiliger Begeisterung getragen über die unvollkommene Wirklichkeit hinaus zu der Idee des theokratischen Königthums sich erhoben haben, so sind sie gleichsam die Dolmetscher des stummen und doch weissagenden Vorbildes; was in diesem, als in einer unvollkommenen Vorausdarstellung des messianischen Königthums, angedeutet ist, das ist in den begeisterten Worten der Dichter nnd Propheten offen ausgesprochen. Sind dieselben auch im Hinblick auf einen der

---

quae habentur in hoc Psalmo in Davide oportuit adumbrari; sed in Christo sunt expressa.“ Ueberhaupt wäre der gläubigen Schriftauslegung unserer Zeit das gesunde und unbefangene Urtheil über die altest. Citate im N. T., welches Calvin in seiner Erklärung unseres Briefes öfters an den Tag legt, sehr zu wünschen. —

*) Wir verweisen nur auf das, was in den angegebenen Citaten vorliegt, auf die Vorstellung des Sohnesverhältnisses zu Jehova und des Sitzens zur Rechten Gottes, auf die Vorstellung der Vereinigung eines ewigen Hoheprieſterthums nach der Weise Melchisedeks mit der königlichen Würde und auf die Erwartung einer ewigen Weltherrschaft. —

Gegenwart angehörigen israelitischen König gesprochen, so gelten sie diesem doch nur in so weit, als die Idee des theokratischen Königthums sich in ihm verwirklicht hat; was über dieses Maaß hinausgeht, gilt nicht ihm, sondern der Idee, deren Träger er ist, und damit auch dem erwarteten König, in welchem dieselbe in ihrer ganzen Größe und Herrlichkeit zur Wirklichkeit werden sollte*). Darin liegt die Berechtigung, auch einzelne Stellen aus Psalmen und prophetischen Reden, welche Manches enthalten, was eine direct messianische Deutung ganz und gar unstatthaft erscheinen läßt, als weissagende Zeugnisse von Christo geltend zu machen. Wenn die theologische Wissenschaft die Idee des theokratischen Königthums als eine göttliche, d. h. vom Geiste Gottes gewirkte Idee anerkennt, wenn sie ferner anerkennt, daß dieselbe nach dem ewigen Rathschlusse Gottes in Christo sich verwirklichen sollte, so muß sie auch jene Berechtigung zugestehen, obschon sie den altteſt. Dichtern und Propheten das Bewußtsein und die Absicht von dem Messias zu weissagen (in den bezeichneten Fällen) nicht zugestehen kann. So kann die theologische Wissenschaft, obgleich sie die angeführten altteſt. Stellen nicht mit dem Vf. unseres Briefes als unmittelbar von der Person des künftigen Messias handelnde betrachten kann, doch mit demſelben sagen, daß Gott in ihnen mit Beziehung auf Christum gesprochen habe. Von dem Vf. unſeres Briefes aber muß sie sagen, daß er über den geſchichtlichen Sinn jener Stellen hinweggeſehen und ihre ewige Bedeutung unmittelbar in's Auge gefaßt hat, während es ihre Aufgabe ist den Zusammenhang dieser ewigen Bedeutung mit dem geschichtlichen Sinne nachzuweisen **). —

---

*) De Wette, Abhandl. S. 23: „Christus hat erst die Idee des theokratischen Herrschers ganz verwirklicht, aus welcher die heiligen Dichter so Hohes von den damaligen Königen aussagten." —

**) Die Frage, ob die oben angeführten Stellen, wenn man die direct messianische Erklärung aufgiebt, noch das beweisen können,

Zu der bisher besprochenen zweiten Classe altteſt. Stellen, welche der Vf. unſeres Briefes meſſianiſch deutet, können wir, außer den oben angeführten, auch noch einige andere zählen, deren meſſianiſche Deutung zwar nicht aus denſelben, aber doch aus ähnlichen Gründen gerechtfertigt werden kann. Wir denken zunächſt an die 2,12. citirte Stelle Pſ. 22,23. Auch hier ſcheint es uns unzweifelhaft gewiß, daß der Vf. die altteſt. Worte geradezu als vom Meſſias geſprochene betrachtet; er hätte ſie ſonſt nicht ohne weiteres als ein altteſt. Zeugniß dafür anführen können, daß Chriſtus die, welche durch ihn geheiligt werden, ſeine Brüder nennt. Zu einer direct meſſianiſchen Deutung des Pſalms mag der Vf. theils

---

was der Vf. durch ſie beweiſen will, glauben wir für die hier in Rede ſtehenden Fälle bejahen zu dürfen. Denn was in den in Cap. 1 angeführten Stellen von dem theokratiſchen Könige ausgeſagt iſt, das ſagt die Schrift von keinem Engel aus, jener iſt dadurch wirklich von der Schrift vor den Engeln ausgezeichnet. Nun kann freilich die grammatiſch-hiſtoriſche Auslegung nicht zugeſtehen, daß die Pſalmiſten oder Propheten den Sohnesnamen oder das Sitzen zur Rechten Gottes oder die ewige Weltherrſchaft vom theokratiſchen Könige ausgeſagt haben in dem Bewußtſein, daß ſie ihn damit höher ſtellten als die Engel; wohl aber kann die theologiſche Auslegung, welche die typiſche Deutung als eine berechtigte anerkennt, und in derſelben jene Ausſagen weder als Hyperbeln noch auch in dem beſchränkteren, blos relativen Sinne, in welchem ſie von dem betreffenden israelitiſchen Könige gelten, verſtehen kann, anerkennen, daß die Schrift in den bezeichneten Stellen die Erhabenheit Chriſti über die Engel bezeugt. —

Zu unſern obigen Bemerkungen vgl. man was De Wette, Abhandl. S. 17 ſagt: „Um die Symbolik des A. T. nicht zu verkennen, muß man nicht blos das beſondere Begriffsmäßige und Individuelle in der Geſchichte deſſelben, ſondern zugleich das allgemein Ideale in's Auge faſſen. Wir haben das Letztere faſt ganz verkannt, und treiben das Erſtere mit Einſeitigkeit; die Apoſtel hingegen halten ſich faſt immer an die Idee. Die Verknüpfung von Beidem iſt das Wahre; aber ſoll Eins vor dem Andern zurückſtehen, ſo iſt es immer beſſer ſich an die Idee zu halten, als an die leeren Begriffe und Individualitäten.“ —

durch den Gebrauch, den Christus am Kreuze von seinen Anfangsworten macht (Matth. 27, 46. Marc. 15, 34.), theils durch die in einzelnen Zügen frappante Aehnlichkeit der in dem Psalme geschilderten Situation mit dem, was dem sterbenden Christus widerfuhr (vgl. Joh. 19, 24.), veranlaßt worden sein. — Da wir nun anerkennen müssen, daß der Dichter des Psalms nicht von dem künftigen Messias, sondern von sich selbst und seiner eigenen Lage redet, so erhebt sich für uns die Frage, ob sich die messianische Deutung der von unserem Vf. angeführten Stelle trotzdem rechtfertigen lasse. Die Idee des theokratischen Königthums gibt uns nichts an die Hand, was uns berechtigen könnte diese Frage zu bejahen. Denn wenn man auch voraussetzt, daß David der Dichter des Psalms ist, so ist doch in den citirten Psalmworten nichts enthalten, was er nur von sich sagen konnte, sofern er Träger der Idee des theokratischen Königthums war. — Es ist eine andere Idee, zu welcher der Dichter sich erhebt; ohne seine Schuld ist er in der allergrößten Bedrängniß, und in derselben wird er wegen seines innigen Verhältnisses zu Jehova verhöhnt und verspottet; er weiß daß Jehova die Seinen aus ihrer Noth erretten muß, und daß jede solche Errettung eine allgemeinere Anerkennung der Macht und der Treue Gottes zur Folge hat. Indem er nun aber die Erwartung ausspricht, daß in Folge seiner Errettung nicht nur das ganze Volk Israel, sondern auch alle Völker zu Jehova sich wenden und ihn anbeten werden, ist er über das Maaß der wirklichen Bedeutung seines unschuldigen und wegen seines Gemeinschaftsverhältnisses mit Gott erduldeten Leidens und seiner Errettung aus demselben weit hinaus gegangen; diese Erwartung konnte er nur aussprechen, indem er sich zu dem idealen Standpunkte erhob, auf welchem das Individuelle und Persönliche dem Auge entschwindet, und nur noch die Idee, welche in jenem in unvollkommener und beschränkter Weise zur Wirklichkeit geworden ist, das Bewußtsein erfüllt. Hier ist es die Idee eines von dem Gerechten wegen seines innigen Verhältnisses

zu Gott von der gottlosen Welt erduldeten großen Leidens und seiner schließlichen großes und allgemeines Heil zur Folge habenden Errettung. Sofern diese Idee in der Geschichte Christi in absoluter Weise zur Wirklichkeit geworden ist, sind die Erlebnisse aller altest. Frommen, in welchen dieselbe sich in relativer Weise verwirklicht hat, weissagende Vorbilder dessen, was Christo widerfahren sollte; und was so wie die oben angeführte Erwartung über das Maaß des Individuellen und Wirklichen hinausgeht, ist als ein nicht dem Individuum, sondern der Idee geltender Ausspruch und damit auch als eine Weissagung auf den, in welchem sich diese vollkommen verwirklicht hat, anzuerkennen *). In dem von unserem Vf. angeführten Verse ist nun freilich nichts, was über das Maaß des Individuellen und Wirklichen hinausgeht, und nach den obigen Sätzen zu einer typisch-prophetischen Deutung auf Christum nöthigt; haben wir aber einmal die Lage des Dichters als ein Vorbild dessen, was Christo widerfuhr, erkannt, so können wir es wenigstens nicht willkürlich, müssen es vielmehr gerechtfertigt finden, daß der Vf. unseres Briefes die angeführten Worte als von Christo gesprochene anführt **). — Ob sich auch für die auf das eben Besprochene unmittelbar folgenden Citate aus Jes. 8, 17. 18. (in 2, 13.) die typisch-messianische Deutung rechtfertigen läßt ***), können wir dahingestellt sein lassen, da die

*) Auch Delitzsch zu 2, 12. bemerkt, daß der Psalm durch seinen hyperbolischen Character zu einem typisch-prophetischen werde. —

**) Sie können jedoch, sobald man — wie alle neueren Ausleger thun — die direct messianische Erklärung des Psalms aufgibt, nicht mehr als ein zwingender Beweis für das gelten, was der Vf. mit ihnen beweisen will, daß nämlich der erhöhte Christus die, welche durch ihn geheiligt werden, seine Brüder nennt. — Wem dies bedenklich erscheint, der vgl. Tholuck: das A. T. im N. T. S. 56 f. und Bleek, II. S. 97 ff. —

***) Von der Beweiskraft derselben können wir aber keinenfalls anders urtheilen, als von der des vorhergehenden Citats. —

unmittelbar messianische Deutung des Vfs in der Uebersetzung der LXX ihre Erklärung findet*). — Dagegen zählen wir zu den oben bezeichneten Citaten noch die Stellen Ps. 40, 7—9., angeführt in 10, 5 ff. und Ps. 8, 5—7. angeführt 2, 6 ff. Was die erstere betrifft, so betrachtet der Vf. dieselbe als ein Wort, welches Christus bei seinem Eintritte in die Welt gesprochen hat. Daß diese messianische Deutung für ihn selbst durch eine typische Betrachtungsweise des Psalmes vermittelt sei, können wir nicht anerkennen**); noch weniger darf man sagen, der Vf. wolle nur seine eigene Aussage in Schriftworte einkleiden***); denn seine Argumentation aus diesen Schriftworten zeigt deutlich, daß er dieselben unmittelbar als eine Aussage der Schrift über den Willensentschluß, mit welchem Christus in die Welt eintrat, betrachtete. Für uns rechtfertigt sich diese messianische Deutung nicht durch die Erinnerung an das vorbildliche Verhältniß, in welchem der theokratische König oder speciell der von Gott bereits zum Könige designirte David zu Christus steht. Denn auch

*) Vgl. Bleek und auch Delitzsch z. d. St. — Wenn Hofmann, II. S. 40. von den Citaten in 2, 12 f. sagt: „Mit den Worten von Schriftstellen wird dies Alles gesagt, nicht als ob diese Schriftstellen unmittelbar vom Messias handelten, sondern weil sie die Wahrheit jenes allgemeinen Satzes (v. 11) veranschaulichen, welcher eben so gewiß seine Anwendung auf Christum leidet, als diejenigen, aus deren Munde die Schriftworte entnommen sind, in einem auf Christus vorbildlichen Berufe gestanden haben," so hat er wohl einen Weg bezeichnet, welcher uns eine messianische Deutung dieser Schriftstellen ermöglicht; daß aber der Vf. unseres Briefes dieselben nur in dieser mittelbaren Weise auf Christum anwendet, können wir nicht zugestehen; vgl. Tholuck, d. A. T. im N. T. S. 54. —

**) Delitzsch beruft sich für diese Ansicht auf das Sündenbekenntniß in Ps. 40, 13., welches der Vf. unmöglich als ein von Christus gesprochenes habe ansehen können. Aber es handelt sich nicht darum, ob er den ganzen Psalm, sondern nur darum, ob er die angeführten Verse unmittelbar als von dem Geiste der Weissagung dem kommenden Messias in den Mund gelegte betrachtete. —

***) Gegen Hofmann, II. S. 3 f. —

dieſe Stelle enthält nichts, was der Dichter, nur ſofern er mit der königlichen Würde bekleidet war, hätte ſagen können. Dagegen iſt die Idee ſelbſt, welche in ihr ihren Ausdruck gefunden hat, die Idee nämlich, daß die willige Vollziehung des Willens Gottes an die Stelle der altteſt. Opferdarbringungen zu treten habe, die Brücke, welche uns von der Beziehung der Pſalmworte auf die Perſon des Dichters zu der auf den Meſſias hinüber führt. Denn in der altteſt. Zeit hatte jene Idee nur in ſehr beſchränkter Weiſe Geltung; ſie wies ſchon über das A. T. hinaus; ja ſie hatte innerhalb deſſelben eigentlich gar keine Berechtigung. Der Dichter konnte ſich zu derſelben nur erheben, indem er ſich zugleich auch über den rein altteſt. Standpunkt erhob. Aber auch ſo war nur eine unvollkommene Verwirklichung dieſer weſentlich neuteſt. Idee in dem Leben der altteſt. Frommen möglich, nicht nur wegen der immer vorhandenen Mangelhaftigkeit ihrer Erfüllung des Willens Gottes, ſondern auch weil der Gotteswille, welchen ſie zu vollziehen hatten, ſich gar nicht auf die Sühnung der Sünden bezog, ſo daß die Erfüllung deſſelben die Stelle der Opferdarbringungen nicht vertreten konnte. Jene Idee iſt erſt dadurch realiſirt worden, daß Chriſtus durch die Opferdarbringung ſeines eigenen Leibes den wahrhaftigen Heilswillen Gottes vollzog und damit allen altteſt. Opfern ein Ende machte. Was alſo der Dichter in den Pſalmworten von ſich ausſagt, das gilt von ihm nur, ſofern jene Idee in ihm eine vorbildliche Verwirklichung fand, gilt aber in vollem Maaße erſt von Jeſu Chriſto. — Auch die zweite der bezeichneten Stellen Pſ. 8, 5—7. wird von dem Vf. unſeres Briefes als eine direct meſſianiſche Weiſſagung angeführt und behandelt*), was uns um ſo weniger auffallen kann, da ihm in dieſer Deutung der Apoſtel Paulus vorangegangen iſt (vgl. 1 Cor. 15, 27 f. Eph. 1, 22.). Wir können freilich keinen Augenblick darüber zweifeln, daß die angeführten Worte im Sinne des

*) Wir werden dies unten §. 44 nachweiſen. —

Dichters sich auf den Menschen überhaupt beziehen; aber hier rechtfertigt sich die messianische Deutung von selbst, sofern die Idee, daß der Mensch von Gott mit der Herrscherwürde über Alles bekleidet ist, erst in Christo sich verwirklicht hat. — In der Anwendung aller dieser Stellen bemerken wir, daß der Vf. unseres Briefes über ihren nächsten, geschichtlichen Sinn hinwegsieht, und ihre höhere, ideale und dadurch messianische Bedeutung unmittelbar in's Auge faßt. —

Zu der dritten Classe altest. Stellen, welche der Vf. messianisch deutet, rechnen wir die beiden in 1, 6. und 1, 10—12. angeführten; es sind die Stellen Deut. 32, 43.*) und Ps. 102, 26—28. In beiden ist nach dem Zusammenhang, in welchem sie stehen, von Jehova die Rede; beide führt dagegen der Vf. unseres Briefes als von Christo, dem Sohne Gottes, redende Schriftworte an**). Diese Deutung war allerdings nur auf Grund der 1, 2. 3. ausgesprochenen Glaubensüberzeugung möglich; bei einer niedrigeren Vorstellung von der Person Christi hätte sie dem Vf. gar nicht in den Sinn kommen können. Bei der Erkenntniß, daß der Sohn der Ausglanz der Herrlichkeit Gottes und der Abdruck seines Wesens ist, und daß alle, die Welt betreffende Thätigkeit Gottes durch ihn vermittelt ist, war dagegen nichts natürlicher, als daß der Vf. manche altest. Stellen, in welchen von dem κύριος***) die Rede ist, auf den Sohn bezog. Wir

*) Daß der Vf. diese Stelle im Sinne hat, halten wir mit Bleek, Ebrard, Lünem., Delitzsch und Hofmann (I. S. 151 f.) für gewiß. —

**) Ihre Anführung dient nicht blos dem Zwecke das mit Schriftworten auszusagen, was nach des Vf's eigenem und nach dem bei den Lesern vorausgesetzten Glauben von Jesu gilt, wie Hofmann, II. S. 150. 152 nach dem Vorgange Storr's behauptet, sondern sie sollen wirklich als Schriftzeugnisse die Erhabenheit Christi über die Engel beweisen. —

***) So gibt die LXX bekanntlich überall das יְהוָה wieder; aber gerade darum kann das κύριε in der zweiten Stelle den Vf. nicht veranlaßt haben, dieselbe auf Christum zu beziehen. —

können uns jedoch nicht davon überreden, daß er alle „auf Verehrung Gottes und die Weltschöpfung bezüglichen Stellen“ des A. T's so geradezu als von dem Sohne handelnde hätte anführen können*). Vielmehr sagen wir mit Delitzsch: „Ueberall wo im A. T. von einer endzeitigen letztentscheidenden Zukunft (Parusie), Erscheinung und Erweisung Jehova's in seiner zugleich richterlichen und heilwärtigen Macht und Herrlichkeit die Rede ist .... da ist Jehova = Jesus Christus“; und dieser Grundsatz, dessen sich der Vf. unseres Briefes freilich nicht klar bewußt ist, sondern dem er nur durch inneren Tact geleitet folgt, der aber von der theologischen Wissenschaft anerkannt werden muß, wenn sie anders jene Stellen im Sinne von 2 Petr. 1,20 f. als Weissagungen betrachtet, findet auf die beiden oben angeführten Stellen, wenn man den Zusammenhang, in welchem sie stehen, mit in Betracht zieht, seine Anwendung (vgl. Deut. 32,41—43. und Ps. 102,13—23.)**). —

Es ist noch ein von dem Vf. messianisch gedeutetes Citat übrig, von welchem später ausführlich die Rede sein wird, welches uns aber auch hier von besonderem Interesse ist, weil der Vf. in seiner Exposition desselben ausdrücklich nachweist, daß der höhere Sinn, in welchem er es in seiner Ermahnungsrede an die Leser anwendet, wirklich in demselben enthalten sein müsse. Wir meinen die Psalmworte Ps. 95, 7—11., beziehungsweise die in denselben erwähnte Verheißung des Eingehens in die Ruhe Gottes. Diese betrachtet der Vf. als eine Verheißung, deren Erfüllung das neutest. Volk Gottes noch zu erwarten hat, indem er unter der Ruhe Gottes die selige Sabbathsruhe versteht, welche Gott selbst seit der Vollendung der Schöpfungswerke genießt. Zwar ist er sich dessen

*) Anders würden wir von bloßer Anwendung der altest. von Jehova handelnden Stellen auf den Sohn urtheilen, sofern dieselbe in dem Bewußtsein stattfände, daß in den betreffenden Stellen zunächst von Gott überhaupt die Rede ist. —

**) Vgl. Ebrard und Delitzsch zu 1,6. und 1,10—12. —

wohl bewußt, daß auch der Einzug des altteſt. Gottesvolkes in das gelobte Land als ein Eingehen in die Ruhe Gottes und als eine Erfüllung dieſer Verheißung dargeſtellt wird (vgl. 4,8.); aber er kann dieſen Einzug nur als eine unvollkommene, vorbildliche Erfüllung der Verheißung betrachten; denn ihr wahrer Sinn iſt in ſeinen Augen nicht dieſer auf Irdiſches bezügliche, geſchichtliche, ſondern jener höhere, auf das letzte, herrliche und ſelige Ziel, zu welchem das Volk Gottes gelangen ſoll, hinweiſende Sinn. Daß dies ſich ſo verhalte, und daß die wahre Erfüllung des Verheißungswortes noch bevorſtehe, beweist er daraus, daß, wenn Joſua das altteſt. Gottesvolk wirklich in die verheißene Ruhe eingeführt hätte, Gott nicht ſpäter in dem zur Zeit Davids geſprochenen Pſalmworte „von einem anderen Tag" reden, d. h. ein anderes „Heute," eine andere Zeit des Heiles feſtſetzen könnte, in welcher das Volk Gottes ermahnt wird, das ihm beſtimmte Heil nicht durch Herzensverſtockung gegen die Stimme Gottes zu verſcherzen, wie dies die Iſraeliten in der Wüſte gethan haben (vgl. 4, 8 f.). Man kann dieſe Beweisführung nur dann richtig würdigen, wenn man gehörig beachtet, daß in dem Pſalmworte die durch „Heute" bezeichnete Zeit (wobei allerdings zunächſt an die Zeit des Dichters zu denken iſt) mit der moſaiſchen Zeit vollſtändig paralleliſirt wird. Der Dichter hat die Verſtockung, vor welcher er ſeine Zeitgenoſſen warnt, mit der Verſtockung der Iſraeliten in der Wüſte, damit aber auch das Heil, welches jene verſcherzen konnten, mit dem, welches dieſe verſcherzt hatten, in Parallele geſtellt. Es lag daher nahe auch das in den Pſalmworten für das neue „Heute" in Ausſicht geſtellte Heil als ein Eingehen in die Ruhe Gottes zu betrachten, ſo daß ſich das Pſalmwort in dieſer Hinſicht als eine Wiederholung der früher gegebenen Verheißung darſtellte, die daher ihrem wahren Sinne nach durch den Einzug in's gelobte Land noch nicht erfüllt ſein konnte, ſomit in einem höheren Sinne verſtanden werden mußte. Die Geſchichte des altteſt. Gottesvolkes ſeit David enthielt nun nichts mehr, was als Erfül-

lung derſelben hätte betrachtet werden können, und daher konnte der Vf. aus der nach der Beſitznahme des gelobten Landes erfolgten Beſtimmung eines andern „Heute" unmittelbar folgern, daß die Erfüllung derſelben nach ihrem wahren höheren Sinne, d. h. das Eingehen in die Sabbathsruhe Gottes dem Gottesvolke noch bevorſtehen müſſe. Wir werden ſpäter ſehen, daß die bibliſche Theologie dieſe Beweisführung als eine richtige anerkennen muß. Hier genügt es uns darauf aufmerkſam gemacht zu haben, in welcher Weiſe der Vf. ſeine höhere Auffaſſung der in den Pſalmworten erwähnten Verheißung rechtfertigt. Es zeigt ſich auch hier, wo er offenbar des nächſten, geſchichtlichen Sinnes des Verheißungswortes ſich bewußt iſt, wie wenig Gewicht er auf denſelben legt, und wie geneigt er iſt, ihn hinter den darunter verborgenen höheren Sinn, welcher allein dem betreffenden Schriftworte bleibende Bedeutung geben kann, zurückzuſtellen. —

So ſehen wir, daß der Vf. theils unbewußter, theils aber auch bewußter Weiſe über den zunächſt liegenden, geſchichtlichen Sinn altteſt. Gottesworte hinwegſieht, und unmittelbar die neuteſt. Bedeutung, welche ſie vermöge des vorbildlichen Characters alles Altteſt. haben, in's Auge faßt. Er konnte auch gar nicht anders verfahren. Denn der Glaube, daß Gott in dem geſchriebenen Gotteswort des alten Bundes noch fortwährend auch zu den Gliedern des neuteſt. Bundesvolkes redet, kann als den eigentlichen Sinn der altteſt. Gottesworte nur den anſehen, welcher ihnen auch für die Zeit des neuen Bundes noch bleibt; er iſt davon überzeugt, daß die altteſt. Gottesworte nur um dieſer ewigen Bedeutung willen in dem auch dem neuen Bunde angehörigen geſchriebenen Gottesworte ſtehen können. Es findet ſomit zwiſchen dem bezeichneten hermeneutiſchen Verfahren unſeres Vf's und zwiſchen ſeiner im vorigen §. geſchilderten Betrachtungsweiſe der heiligen Schrift ein innerer Zuſammenhang ſtatt; nicht nur ſofern in der Auffaſſung der altteſt. Schriftworte als unmittelbar von Gott

geſprochener, und in der Auslegung derſelben, welche nur den in letzter Beziehung von Gott intendirten ewigen Sinn in's Auge faßt, dieſelbe Geiſtesrichtung ſich kundgibt, die es liebt mit Ueberſpringung des Menſchlichen und Zeitlichen ſich unmittelbar dem Göttlichen und Ewigen zuzuwenden, ſondern auch weil jene dem Vf. gewohnte Betrachtungsweiſe der altteſt. Schrift ſein hermeneutiſches Verfahren nothwendig zur Folge hatte. —

Anm. Wir machen beiläufig noch auf die dem Vf. unſeres Briefes eigenthümliche Art der Benützung altteſt. Stellen aufmerkſam, welche darin beſteht, daß er dieſelben ihrem ganzen Inhalte nach entwickelt und faſt alle darin vorkommenden Ausdrücke für ſeine Argumentation verwendet. Vgl. 2, 6—9. 3, 7. bis 4, 10. 7, 1—18. Ein gleiches Verfahren dürfte ſich ſonſt in keiner neuteſt. Schrift nachweiſen laſſen.

§. 19.

Der Gebrauch, welchen der Vf. von der altteſt. Geſchichte macht.

Zu vgl.: 1) Marcus Eremita (ägyptiſcher Mönch am Ende des 4ten Jahrhunderts): *Εἰς τὸν Μελχισεδέκ* in Gallandi: Biblioth. veter. patr. Venet. 1788 VIII. p. 92—100.

2) Joh. Henr. Hottinger: de Melchisedeco ex Gen. 14, 18. in ſeiner Sammlung von Diſputationen, S. 159—177. disp. 8.

3) Sal. Deyling: de Melchisedeci persona et mysterio, ad Gen. 14., in ſeinen Observatt. sacr. II. ed. 3. Lips. 1733. S. 71—87.

*4) Joh. Chriſtoph Cuntzen jun. Erklärung der ſchweren Schriftſtelle Hebr. 7, 3., nebſt Widerlegung derer Scheingründe für ein unabgeſtorbenes Leben des Melchiſedek. Frankfurt und Leipzig, 1794.

5) R. Nagel: Ueber die Bedeutung Melchiſedeks im Hebrbriefe (Studien und Kritik. 1849, H. 2. S. 332–386), wieder abgedruckt unter dem Titel: „Zur Characteriſtik der Auffaſſung des A. T. im N. T. Eine bibliſch-theologiſche Abhandl. 1850.

6) Auberlen: Melchiſedeks ewiges Leben und Prieſterthum (Stud. und Krit. 1857, H. 3. S. 453—504). —

Von der in der heiligen Schrift des alten Bundes berichteten Geſchichte macht der Vf. unſeres Briefes vielfach

Gebrauch, indem er ſeinen Leſern Beiſpiele aus derſelben theils zur Warnung vor Unglauben, Ungehorſam und Abfall (vgl. 3,15—19. 4,2. 11. 12,16 f., auch 2,2. 10,28. 12,25.), theils zur Ermunterung im Glauben an die Verheißungen Gottes auszuharren (vgl. 6,12 ff. und Cap. 11) vorhält. Wir brauchen uns bei dieſer im Dienſte der Paräneſe ſtehenden practiſchen Verwendung einzelner Züge aus der altteſt. Geſchichte nicht aufzuhalten.

Es legen uns jedoch einige Stellen unſeres Briefes, in welchen der Vf. auf das Glaubensvorbild von Gottesmännern des alten Bundes hinweiſt, die Frage nahe, ob er ſich immer auf dem wirklich geſchichtlichen Standpunkte gehalten, oder ob er einigen jener altteſt. Frommen einen Glauben zugeſchrieben hat, den ſie noch nicht hatten und noch nicht haben konnten. Wir denken nicht daran, daß er von Moſes ſagt, er habe die Schmach Chriſti den Schätzen Aegyptens vorgezogen (11,26.); denn damit will der Vf. gar nichts über das was für Moſen Gegenſtand des Bewußtſeins war ausſagen (§. 13). Die Stellen, welche wir im Sinne haben, ſind vielmehr 11,10. und 11,13—16.*). An der erſteren iſt von Abraham geſagt, er habe die feſtbegründete Stadt erwartet, deren Baumeiſter und Schöpfer Gott iſt. Gemeint iſt unſtreitig das himmliſche Jeruſalem; und dies Warten auf das himmliſche Jeruſalem betrachtet der Vf. als den Grund davon, daß Abraham in das Land der Verheißung, als in ein fremdes einwanderte und ſammt Iſaak und Jakob als Fremdling in demſelben in Zelten wohnte. Aehnlich iſt in der andern Stelle von Abraham, Iſaak und Jakob geſagt, ſie hätten, indem ſie ſich Fremdlinge und Beiſaſſen auf der Erde nannten, gezeigt, daß ſie nach dem himmliſchen Vaterlande ſich ſehnten. Hier fragt es ſich, mit welchem Rechte dieſen Patriarchen die Vorſtellung des himmliſchen Jeruſalems, das Warten auf daſſelbe und die Sehnſucht nach

*) Lutz, S. 409 f. führt dieſelben als die einzigen neuteſt. Stellen an, in welchen die Hoffnung auf Unſterblichkeit und Auferſtehung auch in das A. T. übertragen werde. —

dem himmlischen Vaterlande zugeschrieben werden kann? Der Vf. rechtfertigt sich darüber in der zweiten Stelle, indem er bemerkt, wer sich Fremdling und Beisasse nenne, zeige damit, daß er ein Vaterland suche; die irdische Heimath, welche Abraham verlassen hatte, könnten nun die Patriarchen nicht im Sinne gehabt haben, da sie sonst dahin hätten zurückkehren können; es müsse also das himmlische Vaterland das Ziel ihres Strebens gewesen sein. Wir können nun freilich in dem Worte, welches Abraham nach Gen. 23, 4. zu den Hethitern spricht: „Ich bin ein Fremdling und Beisasse bei euch" zunächst nichts weiter finden, als das Bewußtsein, daß das Land Canaan nicht seine Heimath war, und daß er ohne einen festen Wohnsitz und Erbgrundbesitz zu haben, als ein Fremdling unter dem Volke lebte, welches im Besitz des Landes war. Auch Jacob nennt Gen. 47, 9. sein Leben wohl nur darum eine „Wanderschaft", weil es wirklich ein Nomadenleben war. Die Vorstellung eines himmlischen Vaterlandes oder einer von Gott geschaffenen himmlischen Stadt liegt jenseits des Gesichtskreises der Erzväter; und es kann ihnen überhaupt nach dem altteſt. Berichte keine über die irdische Welt hinausreichende Hoffnung zugeschrieben werden. Wir müssen daher anerkennen, daß was der Vf. über diese Patriarchen sagt, über das Maaß des *Geschichtlich*-wirklichen hinausgeht. — Dennoch sind seine Aussagen *nicht* unberechtigt. Denn die Patriarchen lebten als Fremdlinge und Beisassen *in dem Glauben an die Verheißung Gottes*, durch welche ihnen der Besitz des heiligen Landes zugesagt war. War nun auch der Inhalt ihres Verheißungsglaubens *geschichtlich* betrachtet nichts weiter als die gegebene, das irdische Canaan betreffende Zusage, so schloß derselbe doch *das Bewußtsein eines besonderen Verhältnisses zu Gott* in sich; die Patriarchen lebten in der festen Gewißheit, daß Gott sie und ihre Nachkommen *erwählt* hatte, um einen *besonderen Gnadenrathschluß* an ihnen zu verwirklichen. Darum enthielt ihr Verheißungsglauben, obschon ihnen noch wenig von dem *Inhalt* des göttlichen

Gnadenrathſchluſſes geoffenbart war, doch implicite die Gewißheit, daß Gott den ganzen erſt ſpäter mehr und mehr geoffenbarten Gnadenrathſchluß an ihnen verwirklichen werde. Was alſo Inhalt des göttlichen Rathſchluſſes iſt, kann in gewiſſem Sinne auch als Inhalt des Verheißungsglaubens betrachtet werden. Dies giebt dem entwickelteren Verheißungsglauben, der durch die weiteren Offenbarungen Gottes einen reicheren Inhalt gewonnen hat, ein Recht ſeinen eigenen Inhalt in den noch unentwickelten, aber durch ſeine Stärke für alle Zeiten vorbildlichen Glauben der Patriarchen hineinzutragen; daher war auch der Vf. berechtigt, ihnen ſchon die Hoffnung auf das himmliſche Vaterland und die himmliſche Gottesſtadt zuzuſchreiben. Er thut dies freilich ohne zu erkennen, daß er von dem Glauben der Patriarchen mehr ſagt, als ihrem eigenen Bewußtſein erſchloſſen war*). —

Außer der im Dienſt der Paräneſe ſtehenden practiſchen Anwendung der altteſt. Geſchichte finden wir nun aber auch eine typiſche Ausdeutung derſelben in unſerem Briefe. Wenigſtens die in Gen. 14 enthaltene Erzählung von dem Prieſterkönig Melchiſedek hat der Vf. im 7ten Cap. unſeres Briefes typiſch gedeutet, um dadurch die Erhabenheit Chriſti, des neuteſt. Hoheprieſters über die levitiſchen Prieſter nachzuweiſen. Wir reden von einer typiſchen, nicht von einer allegoriſchen Ausdeutung dieſer Erzählung; denn die letztere Bezeichnung wäre eine durchaus unrichtige. Von „allegoriſcher Interpretationsweiſe" iſt unſer ganzer Brief vollkommen frei**). Der Unterſchied zwiſchen ihr und der typiſchen Ausdeutung iſt nämlich folgender: Die allegoriſche Deutung iſt eine rein willkürliche; wird ſie auf ein

*) Vgl. Delitzſch zu 11, 10. und 11, 14 ff. —

**) Dennoch iſt nichts gewöhnlicher als die Behauptung, daß der Vf. unſeres Briefes überaus häufig die allegoriſche Interpretationsweiſe anwende. Vgl. z. B. Lutterbeck, II. S. 247. Schumann, II. S. 772. 813 f. —

Schriftwort angewendet so ruht sie nicht auf dem Grunde des geschichtlichen Sinnes des betreffenden Ausspruchs; in ihrer Anwendung auf ein Institut oder auf eine Geschichtserzählung steht sie in keinem inneren Zusammenhange mit der geschichtlichen Bedeutung des Instituts oder mit dem, was nach der betreffenden Erzählung wirklich geschehen ist. Sie reißt sich von dem Boden der Geschichte ganz los. Wer zu einer allegorischen Deutung seine Zuflucht nimmt, läßt sich durch ganz zufällige Aehnlichkeiten bestimmen, die Ideen, für welche er Belege sucht, in Ausprüchen, in Instituten oder in Erzählungen, denen jene Ideen ganz fremd sind, wiederzufinden. Die allegorische Interpretation hat darum kein bestimmtes Maaß, keine Regel*) und keine Schranke. Nur der so überaus subjective Geschmack zieht ihr engere oder weitere Gränzen; sie bleibt wenigstens von Abenteuerlichketten frei, wenn der Geschmack ein gebildeter ist; aber den Character der Willkürlichkeit kann sie auch im besten Falle nicht verleugnen. — Die typische Auslegung dagegen hat objective Wahrheit; sie ruht auf der geschichtlichen Bedeutung des betreffenden Instituts oder Ereignisses, möge diese Bedeutung dem Interpreten klar zum Bewußtsein gekommen sein oder nicht. Ihre Voraussetzung ist, daß ein und dieselbe Idee im Verlaufe der Heilsgeschichte zuerst in vorläufiger, unvollkommener Weise sich verwirklicht hat, und später der ganzen Fülle ihres Inhaltes nach in's Dasein getreten ist. In diesem Falle ist die erste, unvollkommene Verwirklichung vermöge der die Heilsgeschichte beherrschenden und gestaltenden Teleologie ein Vorbild (Typus) der späteren, vollkomme-

*) Wir wollen hiermit nicht sagen, daß die allegorische Interpretation sich überhaupt an keine Regeln binde; aber wenn sie es thut, so sind diese Regeln eben auch willkürliche, nicht in der Sache selbst liegende, nur etwa durch das traditionelle hermeneutische Verfahren festgestellte. Dieser Art sind z. B. die philonischen κανόνες καὶ νόμοι τῆς ἀλληγορίας. —

nen Verwirklichung der Idee. Die in einem Institute verkörperte oder in einem Ereigniß als die daſſelbe beherrſchende Macht in's Leben getretene Idee iſt das innere Band zwiſchen dem geſchichtlich Wirklichen und den von der typiſchen Deutung daraus entwickelten Wahrheiten; dieſe heftet ſich daher nicht an zufällige Aehnlichkeiten, ſondern ſie geht von dem mehr oder weniger klaren Verſtändniß des innerſten Weſens, des idealen Kerns eines Inſtitutes oder eines geſchichtlichen Hergangs aus. Sie iſt darum auch nicht willkürlich; das vorbildliche Verhältniß, in welchem der Typus zum Antitypus ſteht iſt kraft der beide beſtimmenden und geſtaltenden Idee ein objectiv gegebenes; und die typiſche Deutung hat an dieſem Verhältniſſe ihre nicht der Willkür anheimgegebenen, ſondern objectiv gegebenen Gränzen; ſie hat daran ihr beſtimmtes Geſetz. So hat ſie freilich keinen ſo weiten Spielraum, wie die allegoriſche Auslegung; aber ſie kann auch auf Anerkennung ihrer objectiven Berechtigung Anſpruch machen, während jene hierauf verzichten muß. —

Haben wir hiermit den Unterſchied der allegoriſchen und der typiſchen Ausdeutung bezeichnet, ſo iſt in dem, was der Vf. Cap. 7 von Melchiſedek ſagt, nicht ein willkürlich-allegoriſches, ſondern ein objectiv berechtigtes typiſches Interpretationsverfahren anzuerkennen. Denn es ſind offenbar keine zufälligen Aehnlichkeiten, ſondern es iſt die Idee, deren Träger Melchiſedek iſt, um deren willen unſer Vf. ihn als ein Vorbild Chriſti betrachtet. Tritt uns doch im ganzen A. T'e keine andere Erſcheinung entgegen, in der ſich die Idee eines an keine Abſtammung geknüpften, allein auf perſönliche Eigenſchaften gegründeten und mit königlicher Würde und Macht verbundenen Prieſterthums verkörpert hat, als die hohe und geheimnißvolle Geſtalt Melchiſedeks. Als Repräſentant dieſer Idee iſt Melchiſedek ein Typus des neuteſt. Prieſterkönigs. Das typiſche Verhältniß zwiſchen ihm und Chriſtus iſt kein vom Vf. unſeres Briefes willkürlich ſtatuirtes, ſondern ein objectiv

vorhandenes. Auch ist unser Vf. nicht der erste, der auf dasselbe aufmerksam geworden ist. Schon der Dichter des 110ten Psalms hat ja in seinen Aussagen über den theokratischen König, die in dem in §. 18 angegebenen Sinne messianisch zu nennen sind, Melchisedek als das Vorbild des idealen Priesterkönigs bezeichnet. —

Betrachtet man hiernach mit dem Vf. unseres Briefes das typische Verhältniß Melchisedeks zu Christo als ein von Gott beabsichtigtes, so muß die gläubige Schriftbetrachtung von vornherein zu der Annahme geneigt sein, es werde das Bild, welches die heilige Schrift von Melchisedek entwirft, der Art sein, daß man darin die Umrisse der Gestalt des neutest. Hohepriesters erkennen kann. Zu den Zügen dieses Bildes, sofern damit ein Vorbild des neutest. Hohepriesters gezeichnet werden soll, gehört dann nicht nur alles das, was die Schrift von Melchisedek sagt, sondern auch was sie nicht berichtet; es gehört also dazu nicht nur das, daß Melchisedek Priester des höchsten Gottes und König von Salem genannt wird, und daß Abraham ihm den Zehnten gibt und von ihm gesegnet wird, sondern auch das, daß die Schrift, die doch sonst auf die Herkunft der Priester so großes Gewicht legt, bei diesem Priesterkönig Vater und Mutter nicht nennt, überhaupt von seiner Abkunft schweigt, auch über seine Geburt und seinen Tod nichts sagt und von einem Nachfolger in seinem Priesteramt nichts berichtet. Selbst sein bedeutungsvoller Name und der Name der Stadt, über die er König war, gehören mit zur Vervollständigung des typischen Bildes. Durch alles dies hat Gott den Melchisedek in der Darstellung der heiligen Schrift dem neutest. Hohepriester, dem Sohne Gottes, gleichgemacht, damit dieser sein weissagendes Vorbild an ihm hätte. —

Was wir am Schlusse des vorigen Paragraphes über das hermeneutische Verfahren des Vf's gesagt haben, findet nun in seiner Erörterung über Melchisedek eine besonders augenfällige Bestätigung. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß er die Erzählung in Gen. 14 als einen geschichtlichen

Vorfall und Melchiſedek ſelbſt, ſofern er bei dieſem Vorfall handelnd auftritt, als eine hiſtoriſche, menſchliche Perſon betrachtet. Dies geht ſowohl aus 7,1 f., als aus den Ausdrücken ἀγενεαλόγητος und ἀφωμοιωμένος τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ in 7,3.*) unzweifelhaft hervor**). — Aber als geſchichtliche Perſon hat Melchiſedek und als geſchichtlicher Vorfall hat die Erzählung, welche von ihm Kunde gibt, keine Bedeutung für den Vf. unſeres Briefes. Nur dadurch, daß die Schrift ein ſolches Bild von dieſem geſchichtlichen Prieſterkönige entwirft, daß dieſer als ein Vorbild des neuteſt. Prieſterkönigs erſcheint, gewinnt ſeine Perſon und der Bericht über dieſelbe eine bleibende Bedeutung; und nur ſofern er zu einem ſolchen Vorbild gemacht iſt, iſt von ihm überhaupt in dem geſchriebenen Gottesworte die Rede. Denn nur ſofern der Bericht über ihn von der Erhabenheit des neuteſt. Hoheprieſters Zeugniß gibt, redet Gott in demſelben noch zu den Zeitgenoſſen des Vf's. — Nicht das was jener Bericht, als ein blos geſchichtlicher betrachtet, aus der Vergangenheit erzählt, ſondern was er ſagt, um Melchiſedek als ein weiſſagendes Vorbild des künftigen neuteſt. Hoheprieſters erſcheinen zu laſſen, iſt daher in den Augen des Vf's der eigentliche, von Gott

*) Vgl. zu dieſen Ausdrücken Tholuck, De Wette, Ebrard, Lünem. und Delitzſch.—

**) Zwar meinen Bleek (zu 7,3. und 7,8.) und Nagel, die Ausſagen μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές und μαρτυρούμενος ὅτι ζῇ ließen ſich nur unter der Vorausſetzung genügend erklären, daß der Vf. den Melchiſedek „als eine Incarnation des göttlichen Geiſtes oder wenigſtens eines himmliſchen Weſens" betrachtet habe; von dieſer Vorausſetzung aus erklären ſie dann auch die übrigen Prädicate in 7,3. Ihnen ſtimmt Schumann, II. S. 814 bei. — Aber die Unhaltbarkeit dieſer Anſicht iſt ſchon von den vorhin angeführten Auslegern und von Auberlen (S. 455 f.) hinreichend nachgewieſen. Wir bemerken dazu nur noch, daß, wenn der Vf. wirklich die ihm von Bleek zugeſchriebene Vorſtellung gehegt hätte, ſein Ausſpruch über ein etwaiges Prieſterthum Chriſti auf Erden in 8,4. mutatis mutandis ebenſo gut von dem Hoheprieſterthum Chriſti im Himmel gelten würde; er könnte auch im Himmel nicht Prieſter ſein. Nagel (S. 346) nimmt freilich einen derartigen Widerſpruch des Vf's mit ſich ſelbſt unbedenklich an. —

beabsichtigte Sinn der altteſt. Erzählung*). So ſieht er denn auch über den ihm wohlbekannten geſchichtlichen Sinn derſelben hinweg und hält ſich nur an ihre bleibende, an ihre neuteſt. Bedeutung**); nicht die hiſtoriſche Perſon Melchiſedek's als ſolche faßt er in's Auge, ſondern er redet von ihm nur im Hinblick auf das Bild, welches die heilige Schrift von ihm entwirft, um ihn zu einem Typus des neuteſt. Hoheprieſters zu machen. Daraus iſt es zu erklären, daß er von Melchiſedek ſagt: μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές (7, 3.). Die Schrift entwirft nämlich von ihm, und von ſonſt Niemand, ein Bild, welches die Vorſtellung eines für immer in ſeinem Amte bleibenden Prieſters erweckt. Aaron z. B. hatte nach der Darſtellung der Schrift ſein Prieſteramt nicht mehr, ſobald er geſtorben war; die fleiſchliche Satzung, auf welche die Schrift ſein Prieſterthum gründet, brachte dies nothwendig mit ſich. Das Bild, welches die Schrift von ihm entwirft, iſt alſo nicht das eines

*) Dies iſt das Wahre an der von Reuß (II. S. 542) gemachten Bemerkung: die Exegeſe werde den Vf. nie gegen den Vorwurf vertheidigen können, daß er ſich un jeu d'esprit aussi puéril que capricieux erlaubt habe, wenn ſie ſich nicht entſchließe anzuerkennen, daß der Bericht der Geneſis für ihn nicht eine Erzählung, ſondern ein Dogma war, mit andern Worten, daß die Perſon des Melchiſedek für ihn keine hiſtoriſche Wirklichkeit, ſondern nur eine prophetiſche und typiſche Exiſtenz hatte. — Nur iſt das „nicht — ſondern" in „nicht nur — ſondern vorwiegend" umzuſetzen; denn ſicherlich iſt nach den Anſchauungen unſeres Vf's die geſchichtliche Exiſtenz des Melchiſedek durch ſeine „prophetiſche und typiſche Exiſtenz" nicht ausgeſchloſſen, wenn jene ihm auch völlig gleichgültig und bedeutungslos erſchien. —

**) De Wette zu 7, 2.3. meint, der Vf. ſei ſich des Unterſchiedes zwiſchen der geſchichtlichen und der typologiſchen Wahrheit nicht bewußt geweſen. Aber wenn er auch über dieſen Unterſchied nicht gerade reflectirt, ſo verrathen doch ſeine Worte (ἀγενεαλόγητος und ἀφωμοιωμ. τ. υἱ. τ. Θ.) das mehr oder weniger klare Bewußtſein, daß ſeine Ausſagen nicht der geſchichtlichen Perſon des Melchiſedek als ſolcher, ſondern dem in der Schrift gezeichneten Bilde derſelben gelten. Wie hätte es ihm auch verborgen ſein können, daß dieſelben über das Maaß des geſchichtlich Wirklichen hinausgehen?! —

immer in seinem Amte bleibenden Priesters; darum kann er in dieser Beziehung auch nicht als ein Vorbild Christi betrachtet werden. Mit Bezug auf Melchisedek dagegen redet die Schrift von keiner fleischlichen Satzung, kraft deren er Priester geworden ist; in der Genesis und in der Psalmstelle erscheint seine Person als eine mit der Priesterwürde bekleidete, ohne daß irgendwo gesagt ist, wie und wodurch er Priester geworden ist; so erscheint sein Priesterthum durchaus als ein an seine Person geknüpftes. Auch von dem Aufhören seines Priesterthums und von einem Nachfolger in seinem Priesteramte ist nirgends etwas zu lesen, so daß ihm nach dem in der Schrift von ihm entworfenen Bilde die Priesterwürde als character indelebilis eigen ist. Daher kann von ihm gesagt werden: *μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές*. — In gleicher Weise sind die auf 7,3. (*μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων, ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ*) zurückblickenden Worte *μαρτυρούμενος ὅτι ζῇ* in 7,8. zu erklären. Auch diese Worte hat der Vf. geschrieben ohne sagen zu wollen, daß die historische Person des Melchisedek noch am Leben sei; er schrieb vielmehr auch sie, indem ihm nur das von der Schrift entworfene Bild Melchisedek's, in welchem dieser ein Typus des neutest. Hohepriesters ist, vor Augen stand. Indem nämlich die Schrift von seinem Tode schweigt, dagegen ausdrücklich bezeugt, daß er *ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα* sei (Ps. 110,4.) *) entwirft sie in der Schilderung seiner Person das Bild eines ewig lebenden Priesters **). — An der typischen Ausdeutung der

*) Daß nämlich der Vf. diese Worte gegen den Grundtext eng verbunden und als das betrachtet hat, worin der Messias-Priester nach der Weissagung des Psalmwortes dem Melchisedek ähnlich sein solle, ergibt sich aus 7, 15—17.; wie er dazu kommen konnte eine solche Aussage über Melchisedek in den Psalmworten zu finden, zeigen unsere obigen Bemerkungen über die Aussage *μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές*. —

**) Die beiden oben erörterten Aussagen über Melchisedek werden im Wesentlichen in gleicher Weise von Tholuck, De Wette, Ebrard (dessen Ausführung besonders lesenswerth ist), Lünem., Stier

Erzählung von Melchisedek haben wir hiernach einen Beleg dafür, daß der Vf. das hermeneutische Verfahren,

(I. S. 192), Hofmann (II. S. 402), Reuß (II. S. 542) und Delitzsch erklärt. Die Erklärung des Primasius, jene Aussagen gälten von Melchisedek, sofern er in seinem Antitypus in Christo ewig Priester sei und ewig lebe, ist aus dem schon von Bleek angegebenen Grunde (vgl. auch Auberlen, S. 455) unhaltbar und muß von der unserigen wohl unterschieden werden. — Neuerdings hat übrigens Auberlen in der angeführten Abhandlung die beiden oben erörterten Aussagen in einer andern, auf den ersten Blick sehr ansprechend erscheinenden Weise zu erklären versucht. Er bemerkt, das ζῇ in 7,8. schließe den Tod Melchisedeks nicht aus; der Gegensatz zwischen den levitischen Priestern als sterblichen Menschen und dem Melchisedek als einem, der das Zeugniß habe, daß er lebe, sei daraus zu erklären, daß die Einsetzung der levitischen Priester in ihr Amt nach der Norm eines fleischlichen Gebotes erfolge, welches nur eine bestimmte natürliche Abstammung, dagegen keine lebendige und lebendigmachende Gemeinschaft mit Gott für die Uebernahme des Priesteramtes erfordere und erfordern könne; Melchisedek aber sei darum Priester, weil er in jener innerlichen, lebendigen und lebendigmachenden Gemeinschaft mit Gott stehe; und aus demselben Grunde sei er auch der Macht des Todes entnommen, und lebe auch in und nach seinem Tode. — Auf diese Erklärung von 7,8. gründet dann Auberlen seine Auffassung des ewigen Priesterthums Melchisedeks. „Durch sein priesterliches Nahen zu Gott, durch seine Gottesgemeinschaft lebt Melchisedek ewig; er lebt eben daher nur als Priester." Sein Priesterthum beschränkt sich freilich auf das „heilige und freie Nahen zu Gott;" er ist in keinem andern Sinne ewiger Priester, als es nach der Apokalypse alle seligen Geister sind." (vgl. Auberlen a. a. O. S. 494—498). — Aber so sehr dieser Erklärungsversuch (den übrigens schon Marcus Eremita [in d. angef. Sch. Cap. 6] wenigstens in Betreff des ewigen Priesterthums Melchisedeks [vgl. dagegen Cap. 4] mit der richtigen Erklärung verbunden hat) sich dadurch empfiehlt, daß er den beiden Aussprüchen in 7,3. und 7,8. buchstäbliche Wirklichkeit vindicirt, ohne den Melchisedek zu einem übernatürlichen Wesen zu machen, so können wir denselben doch nicht für gelungen halten. Denn sowohl das ζῇν als auch das „Priester bleiben" kommt in dem Sinne, in welchem Auberlen diese Ausdrücke auffaßt, wenigstens den frommen levitischen Priestern, ebenso gut zu, als dem Melchisedek. Auch jenen kann die lebendige und lebendigmachende Gemeinschaft mit

welches er in der messianischen Deutung mancher altteſt. Stellen unbewußter Weiſe befolgt, auch bewußter Weiſe in

---

Gott nicht abgeſprochen werden. Wenn dieſelbe vom Geſetz auch nicht als ein Erforderniß zur Uebernahme des Prieſteramtes bezeichnet iſt, ſo iſt ſie und das auf ihr beruhende ζῆν darum doch nichts, was den Melchiſedek vor frommen levitiſchen Prieſtern auszeichnet. — Ebenſo verhält es ſich mit dem ewigen Prieſterthume Melchiſedeks; man hätte, wenn Auberlen daſſelbe richtig auffaßte, dem Vf. ſagen können, daß die levitiſchen Prieſter mit ihrem Tode zwar aufhörten, levitiſche Prieſter zu ſein, daß ſie aber, wenn ſie anders fromme Männer waren, ſchon während ihres Lebens, und nach ihrem Tode auch in demſelben Sinne Prieſter, und zwar ewige Prieſter ſeien, wie Melchiſedek. Um dieſen Einwendungen zu entgehen, müßte Auberlen geltend machen, daß hier nur das in Betracht zu ziehen ſei, was die Schrift ſage; bei Melchiſedek nämlich ſeine lebendige Gemeinſchaft mit Gott, und das in ihr begründete ewige Leben und ewige Prieſterthum; bei den levitiſchen Prieſtern das was ſie eben zu levitiſchen Prieſtern macht und was ſie als ſolche ſind; dagegen ſei das was ſie etwa, abgeſehen von ihrer Eigenſchaft als levitiſcher Prieſter, vermöge perſönlicher Frömmigkeit ſeien, nicht mit in Rechnung zu bringen. — Allein damit würde offenbar zu unſerer Erklärung der betreffenden Stellen zurückgelenkt; die Herbeiziehung der Idee des durch den Tod nicht unterbrochenen ewigen Lebens in der Gemeinſchaft mit Gott erweiſt ſich alſo als ein unnöthiger und keinen Nutzen bringender Umweg. — Dazu kommt, daß, wenn das Hoheprieſterthum Chriſti mit dem Prieſterthume Melchiſedeks verglichen wird, unter dem letzteren unmöglich ein Prieſterthum verſtanden ſein kann, wie es jeder andere gottſelige Menſch auch hat; es kann dabei nur an ein Prieſterthum gedacht werden, deſſen Träger die Aufgabe hat, zwar nicht Sünden durch Opfer zu ſühnen, aber doch Andere prieſterlich zu vertreten und ihnen durch ſeine Fürbitte den Segen Gottes zu vermitteln; deſſen Träger alſo Gott näher ſteht, als die für welche er Prieſter iſt. Dies iſt auch das Verhältniß, in welchem der hiſtoriſche Melchiſedek zu Abraham ſteht. Im ewigen Leben aber hat Melchiſedek kein ſolches beſonderes Prieſteramt, das ihn zum Vermittler zwiſchen Gott und anderen Menſchen macht. Darum kann das ewige Prieſterthum Melchiſedeks nach der Auberlen'ſchen Auffaſſung deſſelben nicht als ein Vorbild des himmliſchen Hoheprieſterthums Chriſti betrachtet werden. —

Anwendung bringt, das Verfahren nämlich den geſchichtlichen Sinn altteſt. Stellen außer Betracht zu laſſen und nur die höhere, prophetiſche Bedeutung, welche ihnen vermöge ihres idealen Gehaltes zukommt, in's Auge zu faſſen. —

Dritter Abſchnitt.

Bibliſch-theologiſche Vergleichungen.

Nachdem wir in den beiden vorigen Abſchnitten die Lehre des Vf's über das gegenſeitige Verhältniß des alten und des neuen Bundes ausführlich dargeſtellt, und ſeine Anſchauungen über die heiligen Schriften des alten Bundes, ſowie ſein hermeneutiſches Verfahren in der Benützung derſelben beleuchtet haben, müſſen wir auf dem Gebiete der bibliſchen Theologie eine Umſchau halten um zu ſehen, welche Stellung wir dem Lehrbegriffe unſeres Briefes hinſichtlich des bisher erörterten Lehrſtücks in dem Ganzen der neuteſt. Lehrentwicklung anzuweiſen haben, und um uns wo möglich die menſchlich-ſubjective Geneſis ſeiner Anſchauungen über das Verhältniß des alten und des neuen Bundes klar zu machen. — Bevor wir jedoch die Vergleichung des ganzen bisher entwickelten Lehrſtücks mit dem entſprechenden anderer Lehrbegriffe anſtellen, wollen wir einer zuſammenhängenden bibliſch-theologiſchen Erörterung über die Vorſtellung von den zwei Weltzeiten, welcher wir in unſerem Briefe begegneten (vgl. §. 8), hier ihre Stelle anweiſen. —

§. 20.

Bibliſch-theologiſches über die zwei Weltzeiten.

Zu vgl.: 1) Herm. Witsii, diss. de seculo hoc et futuro in ſeinen Miscellan. T. I. lib. II. diss. 6 und in der unter dem Titel Nov. Test. ex Talmude et Antiquit. Hebr. illustratum von Joh. Gerh. Meuſchen herausgegebenen Sammlung von Diſſertationen (Leipzig, 1736), S. 1171–1183.

2) Jac. Rhenferdii, diss. I. de phrasi graeca N. T. ὁ αἰὼν ὁ μέλλων et hebraea הָעוֹלָם הַבָּא. 1693; bei Meuſchen a. a. O. S. 1116—1130.

3) Deſſelben diss. II. exhibens testimonia recentiorum Rabbinorum de seculo futuro et diebus Messiae; bei Meuſchen a. a. O. S. 1130—1149.

4) Deſſelben Vindiciae sententiae de seculo futuro; bei Meuſchen a. a. O. S. 1149—1171. —

5) Christ. Schoettgenii, diss. de seculo hoc et futuro in ſeinen hor. hebr. et talmud. I. S. 1153—1158. Vgl. auch II. S. 23—27. —

Die Wurzel dieſer Vorſtellung iſt bekanntlich der alttest. Begriff בְּאַחֲרִית הַיָּמִים (vgl. Gen. 49, 1. Num. 24, 14. Deut. 4, 30. 31, 29. Jeſ. 2, 2. Jer. 23, 20. 30, 24. 48, 47. 49, 39. Ez. 38, 16. Hoſ. 3, 5. Mich. 4, 1. Dan. 2, 28. 10, 14.); dieſe Formel bedeutet keineswegs: „in der Folge der Tage“ *) d. h. „in der Folgezeit, in der Zukunft“ **), auch nicht blos: „in ſpäter Folgezeit“ ***); ſondern ſie bezeichnet „die ſpäteſte Folgezeit, über welche hinaus das Auge nicht weiter dringt“ †), und bildet den Gegenſatz zu בְּרֵאשִׁית; die Ueberſetzung „am Ende der Tage“ iſt alſo vollkommen richtig. Bei den Propheten kommt der Ausdruck faſt nur als Bezeichnung der meſſianiſchen Zeit vor, wie dies ſeinem Begriffe entſprechend nicht anders erwartet werden kann ††). Die Ueberſetzung der

*) Knobel zu Gen. 49, 1.

**) Bleek zu Hebr. 1, 1.

***) Tuch zu Gen. 49, 1. Vgl. Num. 24, 17., welche Stelle man für dieſe Ueberſetzung anführen könnte. —

†) Hitzig zu Mich. 4, 1. —

††) Vgl. Hengſtenberg: die Geſchichte Bileams und ſeine Weiſſagungen, S. 158 ff.; deſſelben Chriſtologie des A. T's (2te Aufl.), I. S. 328. 427. 508.; Knobel zu Jeſ. 2, 2. —

LXX lautet ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις (Jeſ. 2, 2.) oder ἐπ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν Gen. 49, 1. Deut. 8, 16. 32, 20. Ez. 38, 16. Hoſ. 3, 5. Mich. 4, 1. Dan. 2, 28. 10, 14.) oder ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν (Num. 24, 14. Jer. 23, 20. 49, 39.), auch ἐπ' ἐσχατῷ τ. ἡμ. (Deut. 4, 30.) und ἔσχατον τ. ἡμ. (Deut. 31, 29.)*). Der Chaldäer überſetzt בְּסוֹף יוֹמַיָּא oder בְּסוֹף הַזְּמָן. Aus der Wurzel dieſes altteſt. Begriffs iſt nun die talmudiſche und rabbiniſche Vorſtellung von zwei Weltzeiten, dem עוֹלָם הַזֶּה und dem עוֹלָם הַבָּא hervorgewachſen. Innerhalb derſelben findet jedoch hinſichtlich des Verhältniſſes der eigentlich meſſianiſchen Zeit, der Zeit des Meſſias (יְמוֹת הַמָּשִׁיחַ) zu den zwei Weltzeiten ein Unterſchied ſtatt, indem jene bald zu dem עוֹלָם הַזֶּה, bald zu dem עוֹלָם הַבָּא gerechnet, bald auch von beiden geſchieden und zwiſchen dieſelben hinein geſtellt wird**). Dieſe drei verſchiedenen Vorſtellungsweiſen können ſich, wie man leicht ſieht, alle mit gleichem Rechte auf den altteſt. Ausdruck berufen, da demſelben der Gedanke einer über die meſſianiſche Zeit hinausliegenden „zukünftigen Zeit" noch ganz fremd iſt. Was die altteſt. Ausſagen erfordern, daß nämlich die Erſcheinung des Meſſias an's Ende der Tage geſetzt werde, das halten alle drei Vorſtellungsweiſen feſt; ſie unterſcheiden ſich nur durch die verſchiedene Beſtimmung des Grenzpunktes zwiſchen der „gegenwärtigen" und der dem A. T'e noch unbekannten „künftigen Weltzeit"; dieſen Grenzpunkt konnte man mit gleichem Rechte nach „dem Ende der Tage" oder vor demſelben anſetzen, oder man konnte auch dies „Ende der Tage" ſelbſt als eine Grenzzeit betrachten. —

---

*) An einigen der angeführten Stellen ſchwankt jedoch die Lesart.

) Die Belegſtellen ſ. in den oben angeführten Schriften und bei **Bleek, II. S. 21 ff., der auch über den zwiſchen **Rhenferd** und **Witſius** über dieſen Gegenſtand geführten Streit, in welchem jene Schriften gewechſelt wurden, berichtet hat. —

Die Vorstellung von den zwei Weltzeiten begegnet uns nun auch im N. T'e sehr häufig. Christus selbst unterscheidet zwei αἰῶνες: ὁ αἰὼν οὗτος oder ὁ καιρὸς οὗτος und ὁ αἰὼν μέλλων oder ἐρχόμενος oder ἐκεῖνος (vgl. Matth. 12, 32. Marc. 10,30. Luc. 18,30. 20,34 f.); der Wendepunkt beider ist die συντέλεια τοῦ αἰῶνος (Matth. 13,39. 40. 49. 24,3. 28,20.); und diese ist die Zeit der Wiederkunft des Menschensohnes zum Gericht, so daß die erste Weltzeit noch die ganze zwischen der ersten Erscheinung Christi im Fleisch und seiner zweiten Erscheinung in der Herrlichkeit mitten inne liegende irdische Entwicklungsperiode des Gottesreiches in sich schließt, während die „zukünftige Zeit" die Zeit des vollendeten Gottesreiches ist. In Uebereinstimmung hiermit ist auch in den von Johannes berichteten Reden Christi der Tag der Todtenauferstehung und des Gerichts ἡ ἐσχάτη ἡμέρα genannt (Joh. 6,39. 40. 44. 54. 11,24. 12,48.). Offenbar hat Christus diese Vorstellung von den zwei Weltzeiten aus den religiösen Anschauungen seiner jüdischen Zeitgenossen einfach aufgenommen; nur ist nicht mehr die Erscheinung des Messias überhaupt, sondern seine zweite Erscheinung die Grenzscheide der Weltzeiten*).

Dieselbe Vorstellung finden wir in den Briefen des Apostels Paulus. Denn wenn er im Gegensatz zu den Leiden τοῦ νῦν καιροῦ von der „zukünftigen" (μέλλουσα) Herrlichkeit spricht, die an uns offenbar werden soll (Röm. 8,18.), so thut er dies offenbar auf Grund einer Vorstellung, welche die Zeit, in der die Christen noch mannigfache Leiden zu dulden haben, zu der ersten Weltzeit rechnet, und erst mit der Vollendung, d. h. mit der Parusie die „zukünftige Zeit" ihren Anfang nehmen läßt. Ganz klar liegt diese Vorstellung in Tit. 2,12 f. vor: die Christen leben ἐν τῷ νῦν αἰῶνι, und diesem ist die Erscheinung der Herrlichkeit des großen Gottes und unseres Heilandes Jesu Christi gegenübergestellt. Von

*) In welchem Verhältniß diese Vorstellung zu den drei rabbinischen Vorstellungsweisen steht, so fern diese von einander abweichen, bleibe hier unerörtert.

den mit der Parusie beginnenden neuen Zeitläufen sind wohl auch die αἰῶνες οἱ ἐπερχόμενοι in Eph. 2, 7. zu verstehen; und die ἔσχαται ἡμέραι welche nach 2 Tim. 3, 1. (vgl. 1 Tim. 4, 1.) die näher beschriebenen bösen Zeitumstände bringen werden, bezeichnen jedenfalls die der Parusie unmittelbar vorausgehende Zeit (vgl. noch Eph. 1, 21.; οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι). — Wenn in den angeführten Stellen die Vorstellung von den zwei Weltzeiten noch ganz dieselbe Gestalt hat, in welcher sie uns auch in den Reden Christi begegnete, so zeigt sich doch in anderen Stellen, daß der Apostel Paulus dieselbe eigenthümlich gestaltet und weiter ausgebildet hat. Er giebt nämlich den Ausdrücken ὁ αἰὼν οὗτος, ὁ νῦν αἰών, ὁ ἐνεστὼς αἰών neben ihrer zeitlichen Bedeutung auch eine ethische; „diese Weltzeit", d. h. die vormessianische Zeitperiode, trägt den Character der Unsittlichkeit und Gottentfremdung (vgl. Röm. 12, 2. 1 Cor. 1, 20. 2, 6. 8. 3, 18. 2 Cor. 4, 4. Gal. 1, 4. Eph. 2, 2. 2 Tim. 4, 10.). Diese ethische Bedeutung hatte der Ausdruck in den Reden Christi noch nicht; die „gegenwärtige Zeit" war wohl die Zeit des noch unvollendeten Gottesreiches, während welcher Böse und Gute nebeneinander im Himmelreich sind; sie war eine Zeit der Unvollkommenheit; aber sie war keine Zeit der sittlichen Verderbniß. In Folge dieser Umgestaltung des Begriffs wird auch das Verhältniß der Christen zu der „gegenwärtigen Zeit" ein anderes. Während nach der in den Reden Christi und in den zuerst angeführten paulinischen Stellen vorliegenden Anschauung die Christen noch in der gegenwärtigen Zeit leben, erscheint diese, sobald der Ausdruck jene ethische Bedeutung erhält, als eine für die Christen vergangene Zeit (vgl. Röm. 12, 2. Gal. 1, 4. Phil. 3, 20. Col. 1, 13.). — Auch noch in einer andern Beziehung hat der Apostel die Vorstellung von den zwei Weltzeiten etwas anders gestaltet. Er erwartete die Wiederkunft Christi und also auch den Anbruch des zweiten Weltalters in Kurzem; die in mehrere Aeonen zerfallende erste

Weltzeit erſchien ihm daher als eine ſeit der erſten Erſcheinung Chriſti im Ablaufen begriffene; die kurze Zeit von der Ankunft bis zur Wiederkunft Chriſti bildete in ſeinen Augen den Schluß derſelben; daraus iſt es zu erklären, daß er 1 Cor. 10, 11. ſagt, die Enden der Weltzeiten (τὰ τέλη τῶν αἰώνων) ſeien zu uns gelangt d. h. ſie ſeien in unſere Lebenszeit eingetroffen*). Doch ruht dieſe Anſchauung immer noch auf der Vorſtellung, daß die Wiederkunft Chriſti den eigentlichen Wendepunkt der beiden Weltalter bezeichnet. —

Dieſelbe durch die Erwartung der nahen Wiederkunft Chriſti etwas modificirte Vorſtellung finden wir auch in andern neuteſt. Schriften. Auf Grund derſelben betrachtet Petrus in der Pfingſtrede die Zeit der Geiſtesausgießung, alſo ſeine eigene Zeit als die Zeit der ἔσχαται ἡμέραι (Act. 2, 17.), und ſetzt in ſeinem Briefe die erſte Erſcheinung Chriſti ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων (1 Petr. 1, 20.), welche Zeitbeſtimmung in der andern: πρὸ καταβολῆς κόσμου ihren Gegenſatz hat. Das Ende des hier durch ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων bezeichneten Zeitraums bezeichnet er an einer andern Stelle als den καιρὸς ἔσχατος, und redet von demſelben als von dem Zeitpunkt, in welchem zugleich mit der Wiederkunft Chriſti die Heilsvollendung eintritt (1 Petr. 1, 5.) **). — Wie Petrus, ſo nennt auch Jacobus die zwiſchen der erſten Erſcheinung Chriſti und dem Endgericht mitten inneliegende Zeit ἔσχαται ἡμέραι (Jac. 5, 3.). —

Dagegen berechtigt uns die Stelle 1. Joh. 2, 18.: ἐσχάτη ὥρα ἐστίν nicht, auch dem Apoſtel Johannes die Vorſtellung zuzuſchreiben, daß mit der erſten Erſcheinung

*) Nicht mit der συντέλεια τ. αἰώνων, wie Meyer z. d. St. angibt, wohl aber mit den ἔσχαται ἡμέραι ſind „die Enden der Weltzeiten" identiſch. Weiß, S. 82, Anm. 3, will den Ausdruck irriger Weiſe mit dem πλήρωμα τῶν καιρῶν (Eph. 1, 10.) identificiren. —

**) Vgl. Weiß, S. 83 ff. Jedoch iſt die Folgerung aus 1 Petr. 1, 20. Act. 2, 17. 3, 24., der Apoſtel denke bereits mit der erſten Erſcheinung Chriſti die Vollendungszeit eingetreten, eine unberechtigte. —

Christi die Schlußzeit des ersten Weltalters begonnen habe; er bezeichnet allerdings, wie Petrus und Jakobus, seine eigene Zeit als das Ende des ersten Weltalters, aber er thut dies nur, weil ihm die antichristischen Irrlehren, die ein Zeichen der herannahenden Wiederkunft Christi sein sollen, schon vorhanden zu sein scheinen. Seine Vorstellung von den zwei Weltzeiten ist also mit der in den Reden Christi vorkommenden wesentlich identisch. Dies gilt in noch höherem Maaße von der 2 Petr. 3, 3. (ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν) und Jud. 18. (ἐπ' ἐσχάτου χρόνου oder ἐν ἐσχάτῳ χρόνῳ) zu Grunde liegenden Vorstellung. —

Trotz mancher Verschiedenheiten stimmen doch alle bisher betrachteten neutest. Anschauungen darin überein, daß sie das zweite Weltalter erst mit der Wiederkunft Christi beginnen lassen, so daß die συντέλεια τῶν αἰώνων auch für die Christen noch eine rein zukünftige ist. Es ist dies wie wir gesehen haben, auch bei der von Petrus, Jacobus und Paulus — von dem letzteren aber nur in 1 Cor. 10, 11. — ausgesprochenen Anschauungsweise der Fall, nach welcher mit der ersten Erscheinung Christi die Schlußzeit des ersten Weltalters angebrochen ist. Nur bei dem Apostel Paulus fanden wir außerdem auch eine Vorstellung, nach welcher der αἰὼν οὗτος für die Christen schon ein vergangener ist; doch hat dieselbe keinen weiteren Einfluß auf die Gestaltung seiner Vorstellung von den zwei Weltaltern geübt, da der Begriff des αἰὼν οὗτος in den betreffenden Stellen seine zeitliche Bedeutung fast ganz verloren, und dafür eine vorwiegend ethische erhalten hat. —

Im Hebräerbrief haben wir nun eine von allen sonstigen neutest. Vorstellungsweisen ganz abweichende kennen gelernt. Mit Petrus, Jacobus und Paulus (in 1 Cor. 10, 11.) läßt er zwar mit der ersten Erscheinung Christi die Schlußzeit des ersten Weltalters beginnen*);

*) Vgl. mit dem Gegensatz πάλαι — ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων in Hebr. 1, 1. den oben angeführten Gegensatz in 1 Petr. 1, 20. —

aber die συντέλεια τῶν αἰώνων fällt ihm nicht mit der Wiederkunft Chriſti zuſammen; vielmehr ſchiebt er dieſelbe von dieſem unbeſtimmten, noch in der Zukunft liegenden Zeitpunkt in die Vergangenheit zurück und betrachtet den Tod Chriſti als den Wendepunkt des alten und des neuen Weltalters. Dieſe dem Vf. unſeres Briefes eigenthümliche*) Umgeſtaltung der Vorſtellung von den zwei Weltzeiten wirft ein helles Licht auf die unermeßliche Bedeutung, welche in ſeinen Augen der Tod Chriſti hat. Denn nur daraus, daß ihm derſelbe für die Geſchichte des neuteſt. Gottesreiches noch viel bedeutungsvoller und folgenreicher erſchien, als die Wiederkunft Chriſti, läßt ſich eine ſolche Abweichung von der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe erklären. —

Das erſte Weltalter iſt nach unſerem Vf. wenigſtens für die Chriſten vergangen. Aber der Grund dieſer Anſchauung iſt nicht, wie in den angeführten pauliniſchen Stellen, eine Zurückſtellung der zeitlichen Bedeutung und eine faſt nur ethiſche Faſſung des Begriffs „die gegenwärtige Zeit", ſondern die Verlegung der Grenzſcheide der beiden Weltzeiten; jene ethiſche Geſtaltung des Begriffs ὁ αἰὼν οὗτος iſt das ausſchließliche Eigenthum des Apoſtels Paulus geblieben. —

Ueberhaupt betrachtet der Vf. unſeres Briefes die erſte Weltzeit weniger als eine Zeit der ſittlichen Verderbniß, denn als eine Zeit, da man ſich vom Sündenbewußtſein beſchwert, und durch äußerliche Satzungen zurückgehalten noch nicht zu Gott nahen konnte. Sie iſt ihm nicht eine Zeit der Gottentfremdung, ſondern eine Zeit, in welcher die Sehnſucht nach Gott noch keine Befriedigung finden konnte, weil der Weg zum himmliſchen Allerheiligſten noch nicht geoffenbart war. Es hängt dies — abgeſehen von dem was wir in §. 23 bemerken werden — auch damit zuſammen, daß er überall nicht

*) Köſtlin, S. 412 will mit Hilfe von Apoc. 1,7. nachweiſen, daß auch in Joh. 19,37. eine Anſchauung vorliege, nach welcher das Ende der Welt mit dem Tode Chriſti zuſammenfalle. Allein der Nachweis iſt ihm durchaus mißglückt. —

den Zustand der ganzen Menschheit, sondern speciell den des alttest. Bundesvolkes in's Auge faßt. —

Wir weisen schließlich nur noch kurz darauf hin, daß die Verlegung des Anfangstermins der Vollendungszeit von der Zukunft in die Vergangenheit, von der Wiederkunft Christi in die Zeit seiner ersten Erscheinung, obschon sie sich sonst in keiner neutest. Schrift findet, dennoch als eine in sonstigen neutest. Lehrsätzen wohl begründete erscheint. Christus selbst spricht ja von dem Himmelreiche bald als von einem gegenwärtig schon vorhandenen, bald als von einem erst kommenden Reiche*); und diese doppelte Betrachtungsweise zieht sich durch das ganze N. T. hindurch. Die Ansetzung des Wendepunktes der beiden Weltalter auf die Zeit der Wiederkunft Christi ruht auf der Idee, daß das Reich Gottes noch ein zukünftiges sei. Die Idee des gegenwärtig schon vorhandenen Gottesreiches berechtigte aber ebenso gut jenen Wendepunkt in die Vergangenheit und zwar, da der Eintritt des Gottesreiches sich an die Person Christi anknüpft, in die Zeit der ersten Erscheinung Christi zu setzen. — Es ist ja auch nichts natürlicher, als daß die erste Erscheinung Christi auch als ein Hauptwendepunkt in der Geschichte des Reiches Gottes betrachtet wird; und so hat denn auch — abgesehen von der oben erörterten Vorstellung, welche diesen Wendepunkt als den Anfang der ἔσχαται ἡμέραι betrachtet — der Apostel Paulus einen besonderen Ausdruck zur Bezeichnung desselben; wir meinen den Ausdruck τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου (Gal. 4, 4.), oder τὸ πλήρωμα τῶν καιρῶν (Eph. 1, 10.), oder καιροὶ ἴδιοι (Tit. 1, 3.). — Daß aber der Vf. unseres Briefes den Wendepunkt der beiden Weltalter nicht überhaupt in der Zeit der ersten Erscheinung Christi, sondern speciell in der Zeit seines Todes erkennt, rechtfertigt sich von selbst durch die Bedeutung, welche der Tod Christi in dem Ganzen seines Lehrbegriffs hat. —

---

*) Vgl. Schmid, I. S. 326 ff. und Schumann, I. S. 367 bis 370. —

§. 21.

Die alttest. Grundlage der Anschauungen des Vf's.

Wir haben nun zunächst das Verhältniß der Lehre unseres Briefes zu dem A. T'e in's Auge zu fassen. Schon früher (§. 5) ist darauf aufmerksam gemacht worden, daß der Grundton des alttest. Gottesbewußtseins durch das, was unser Vf. von Gott aussagt, überall hindurchklingt. In einem alttest. Begriffe erkannten wir die Wurzel der Vorstellung von den zwei Weltaltern (§. 20). Aber auch das ganze bisher entwickelte Lehrstück ruht auf alttest. Grundlage. Der Vf. hat nicht nur den Begriff διαθήκη ganz unverändert aus dem A. T'e herübergenommen, sondern er hat auch die Vorstellungen von der inneren Organisation des alten Bundes, welche er aus der Schrift gewonnen hatte, einfach auf den neuen Bund übertragen. Namentlich hat er der in einem Priester- und Opferinstitut bestehenden Versöhnungsanstalt im neuen Bunde dieselbe Stellung und Bedeutung belassen, welche dieselbe im alten Bunde hatte. Ferner ist die Erkenntniß der Mangelhaftigkeit des alten und der Vollkommenheit des neuen Bundes dem Vf. gewiß nicht zum geringsten Theile durch die Betrachtung alttest. Schriftworte aufgeschlossen worden; nicht als ob er sie überhaupt auf diesem Wege erst gewonnen hätte; aber im Lichte alttest. Schriftworte ist dieselbe wenigstens klarer, sicherer und vollständiger geworden. — Auch hat sich die Betrachtungsweise des alten Bundes als einer abbildlichen Vorausdarstellung des neuen auf Grund alttest. Aussagen über die mosaische Stiftshütte, namentlich aus Ex. 25, 40. entwickelt. — Daß endlich alttest. Schriftworte die Hauptgrundlage der Gewißheit sind, welche der Vf. darüber hat, daß der alte Bund und alle seine Fleischessatzungen seit der Aufrichtung des neuen Bundes als abgethan zu betrachten sind, ist schon früher (§. 14) bemerkt worden. —

Außerdem läßt es sich auch noch in manchen einzelnen Punkten nachweisen, daß die Anschauungen des Vfs

auf altteſt. Grundlage ruhen. So iſt es überhaupt ſchon eine altteſt. Anſchauung, wenn die Offenbarung Gottes — wie dies in unſerem Briefe der Fall iſt (§. 6) — immer als ein Reden Gottes, alſo als eine in der Form des Wortes den Menſchen zu Theil werdende betrachtet wird *). Aber auch die ſpecielle Vorſtellung von dem Worte Gottes, welche wir in unſerem Briefe vorfanden (§. 6) iſt in nichts von derjenigen verſchieden, welche ſich im A. T'e findet. Denn auch in der altteſt. Schrift erſcheint das דְּבַר יְהוָה als eine energiſche Lebensäußerung Gottes. Wie durch das Wort Jehova's der Himmel geſchaffen iſt (Pſ. 33, 6.), ſo vollzieht daſſelbe auch ſelbſt die Verheißungen und Drohungen, welche es ankündigt (vgl. Jeſ. 9, 7. 45, 23. 55, 10 f.). So oft Jehova auf Erden etwas ausführen will, ſendet er ſein Wort aus, und dieſes vollzieht ſeinen Willen vermöge der lebendigen Gotteskraft die ihm innewohnt (vgl. Pſ. 107, 20. Pſ. 147, 15. 18.). Wegen der unwiderſtehlichen Energie ſeiner Wirkſamkeit wird es einem Feuer und einem Hammer, der Felſen zerſchmettert, verglichen (Jer. 23, 29.). Unverkennbar iſt in ſolchen Ausſprüchen das Wort Gottes als eine energiſche Lebensäußerung Gottes betrachtet. —

Endlich kann auch die Vorſtellung des Vf's von dem neuteſt. Gottesvolke und namentlich die Anſchauung, nach welcher die Juden-Chriſten der Hauptbeſtandtheil und Grundſtock deſſelben ſind, ihren altteſt. Urſprung nicht verleugnen. Die altteſt. Prophetie weiſſagt bekanntlich ſchon, daß auch alle Heiden an den Segnungen der meſſianiſchen Zeit Theil nehmen ſollen; ſie verkündet auch, daß der gottloſe Theil des israelitiſchen Volkes durch die der meſſianiſchen Zeit vorausgehenden göttlichen Strafgerichte ausgerottet werden ſoll; dabei aber betrachtet ſie doch immer den Reſt des Volkes Israel, der ſich bekehren und wieder ſehr vermehren wird, als den Grundbeſtandtheil des meſſianiſchen Volkes, zu wel-

*) Vgl. Lücke, Comment. zum Ev. Johannis 3te Aufl. I. S. 256. —

dem die heidnischen Völker hinzukommen (vgl. z. B. Jes. 2, 1—4. mit 4, 2 f. 25, 6 ff. 56, 3—9. 65, 1. 8—12. 66, 18—23. Mich. 4, 1 ff. Ps. 87). Und dies eben ist ja auch — wie wir gesehen haben (§. 16) die Vorstellung unseres Vfs. —

§. 22.

Die Lehre unseres Briefes und die Aussprüche Christi über das Verhältniß des alten und des neuen Bundes.

Der Vf. hat sich selbst bemüht, die Uebereinstimmung seiner Lehre über das Verhältniß des alten und des neuen Bundes mit den Aussprüchen des altest. Gotteswortes in vielen Punkten nachzuweisen. Für uns ist aber auch die Frage von Wichtigkeit, in welchem Verhältnisse dieselbe zu den hier in Betracht kommenden Aussprüchen Christi steht, und ob sie sich als eine in denselben begründete Lehre legitimiren kann. —

Von ihren Grundgedanken: von der Idee der Vorzüglichkeit des neuen Bundes vor dem alten und von der Idee des zwischen beiden Bündnissen bestehenden unauflöslichen Zusammenhangs dürfen wir zwar, ohne es erst nachweisen zu müssen, sagen, daß sie in den Aussprüchen Christi wohl begründet sind. In der Ausführung des Vfs über die Erhabenheit der neutest. Gottesoffenbarung über die altest. finden wir auch im Einzelnen nichts, was nicht auch ein leicht erkennbarer Bestandtheil der Lehre Christi wäre. Denn Christus spricht ja oft das Bewußtsein aus, daß er als der Sohn, der Vermittler der letzten und höchsten, schlechthin vollkommenen Offenbarung Gottes ist (vgl. z. B. Matth. 11, 27. Luc. 10, 22. Joh. 3, 11—13. 6, 46. und abd.), und preist seine Jünger darüber selig, daß sie sehen und hören, was viele Propheten und Gerechte zu sehen und zu hören begehrten, ohne daß ihnen ihr Wunsch gewährt wurde (Matth. 13, 16 f. Luc. 10, 23 f.). Selbst die eigenthümliche Vorstellung, nach welcher Gott in der altest. Offenbarung

gleichsam auf Erden, in der neutest. dagegen vom Himmel herab redet, hat ihre bestimmten Anknüpfungspunkte in Aussprüchen Christi. Er erklärt, daß er rede, was er bei seinem Vater im Himmel gesehen und gehöret habe; er bezeichnet den Inhalt der von ihm gebrachten neuen Offenbarung mit dem Ausdruck τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν (vgl. Matth. 13, 11.); und der in der Bergpredigt vorliegende Gegensatz zwischen dem was den Alten gesagt war und dem was Christus sagt, ist hauptsächlich ein Gegensatz des durch gegebene irdische Verhältnisse bedingten Gotteswillens zu dem reinen, absoluten Gotteswillen*). Ueberhaupt ruht ja jene Vorstellung auf der Erkenntniß des irdischen Characters des altteſt. und des himmlischen Characters des neuteſt. Gottesreiches; und diesen Unterschied zwischen beiden Gottesreichen hat Christus sehr significant markirt, indem er das von ihm selbst begründete Gottesreich βασιλεία τῶν οὐρανῶν nannte. —

Fraglich kann es aber erscheinen, ob Christus zu dem altteſt. Gesetze ganz dieselbe Stellung eingenommen und die altteſt. Institutionen, namentlich das Priester- und Opferinstitut in ganz gleicher Weise betrachtet hat, wie unser Vf. — Erkennt er die altteſt. Institutionen als weissagende Schattenbilder dessen, was im neuen Bunde in's Leben treten sollte, an? Lehrt er andererseits, daß das altteſt. Priester- und Opferinstitut für die Glieder des neuteſt. Bundesvolkes keine Bedeutung mehr habe, und daß alle altteſt. gottesdienstlichen Satzungen ihre Geltung verloren haben? Fordert er gar von seinen Jüngern, daß sie sich von den altteſt. Fleischessatzungen geradezu lossagen und aus dem Verband des altteſt. Gemeinwesens heraustreten sollten? Diese Fragen lassen sich nicht ohne Weiteres bejahen; und wir sehen uns genöthigt auf dieselben etwas näher einzugehen. —

---

*) Vgl. Weiß: Die Gesetzesauslegung Christi in der Bergpredigt, in den Studien und Kritiken 1858 H. 1. —

Bekanntlich ſpricht ſich Chriſtus über ſeine Stellung zu dem moſaiſchen Geſetze ſehr entſchieden dahin aus, daß nicht das καταλῦσαι, ſondern das πληρῶσαι des Geſetzes ſeine Sache ſei; das ganze Geſetz bleibe verbindlich; nicht eine einzige der allergeringſten Satzungen deſſelben dürfe von den Bürgern des Himmelreiches als ungültig geworden betrachtet werden (Matth. 5, 17—19. Luc. 16, 17.). Wie reimt ſich nun die von dem Vf. unſeres Briefes gelehrte ἀθέτησις mehrerer Satzungen des moſaiſchen Geſetzes, ja aller darin enthaltenen δικαιώματα λατρείας mit dieſem Ausſpruche Chriſti? Gewiß hat Chriſtus dabei das Geſetz vorwiegend als Sittengeſetz betrachtet, wie die mit Matth. 5, 21. beginnende Geſetzesauslegung zeigt, und wie er dies auch ſonſt in ſeinen das Geſetz betreffenden Ausſprüchen thut. Aber dies giebt uns kein Recht zu der Behauptung, daß ſein Ausſpruch nur von dem Sittengeſetze und nicht von dem Cärimonialgeſetze gelte; denn in dem Begriffe ὁ νόμος iſt auch das letztere eingeſchloſſen, und einen Unterſchied zwiſchen dem Cärimonial- und dem Sittengeſetze hat Chriſtus überhaupt nirgends gemacht. Auch von den Satzungen, deren Abrogation unſer Vf. ausſpricht, muß alſo das Wort Chriſti gelten, daß er nicht gekommen war dieſelben aufzulöſen, ſondern ſie zu erfüllen. Freilich kann es nicht die Meinung Chriſti geweſen ſein, daß alle Satzungen des Geſetzes unverändert fortbeſtehen und in der bisherigen Weiſe fort und fort beobachtet werden ſollten; in dieſem Sinne ließe ſich ſein Wort von vielen Geboten, die wir zum Sittengeſetze rechnen müſſen, eben ſo wenig verſtehen als von cärimoniellen Satzungen. Daß es wirklich nicht ſo zu verſtehen iſt, zeigt am beſten die folgende Geſetzesauslegung. Worin beſtünde auch ſonſt das dem καταλῦσαι entgegengeſetzte πληρῶσαι? — Dies πληρῶσαι bedeutet gegenüber dem Außer-Beſtand-ſetzen „zum Vollbeſtand bringen“*). Zum Vollbeſtand bringt Chriſtus das Geſetz

*) Vgl. Hofmann, II. S. 70. —

nicht allein**), aber doch zunächst durch Herausstellung des idealen Gehaltes, welcher in dem ganzen mosaischen Gesetze und in jeder einzelnen Satzung desselben beschlossen ist. Sofern und soweit das Gesetz eine Offenbarung des absoluten Gotteswillens war — und das war auch jede cärimonielle Satzung in bestimmtem Maaße — wollte Christus auch nicht ein Jota in demselben aufheben; aber er wollte dasselbe vollenden, indem er es zum vollkommenen Ausdruck des absoluten Gotteswillens vervollkommnete. — Das mosaische Gesetz war eben nicht blos eine Enthüllung, sondern auch eine Verhüllung dieses Gotteswillens; denn der Wille Gottes konnte in demselben nicht einen vollkommen entsprechenden, sondern nur einen unvollkommenen, durch die Zeitverhältnisse, die Volkseigenthümlichkeit und die Natur des theokratischen Staates mannigfach bedingten und beschränkten Ausdruck finden. Darum enthält jenes πληρῶσαι nothwendigerweise auch ein negatives Moment; indem Christus das Gesetz vollendet, muß er alle Hüllen hinwegthun, mit denen dasselbe in seiner altteſt. Gestalt den absoluten Gotteswillen noch umgeben hatte. Das πληρῶσαι schließt daher eine die temporäre Erscheinungsform des Gesetzes betreffende ἀθέτησις nicht nur nicht aus, sondern ist sogar ohne sie gar nicht möglich. —

Wenn auch von den gottesdienstlichen Satzungen des altteſt. Gesetzes in dem angegebenen Sinne gesagt werden muß, daß Christus sie vollendet habe, so wird ihnen damit zwar, sofern und soweit sie Ausdruck des absoluten Gotteswillens sind, ewige Gültigkeit zugeschrieben; es wird damit aber auch hinsichtlich ihrer temporären Erscheinungsform ihre ἀθέτησις ausgesprochen. Da nun Christus ausdrücklich die

**) „Nicht allein"; denn das Gesetz wird erst dadurch in jeder Beziehung zum Vollbestand gebracht, daß es seinem idealen Gehalte nach auch erfüllt wird (vgl. ἕως ἂν πάντα γένηται in v. 18 und ποιήσῃ in v. 19). Der Zweck des Kommens Christi war ein Reich zu stiften, in welchem der absolute Gotteswillen nicht nur erkannt, sondern auch vollzogen wird.

Zerstörung des Tempels in Jerusalem weissagt, deren nothwendige Folge das Aufhören der mosaischen Gottesdienstordnung und besonders des Opferdienstes war, so kann der ideale Gehalt der altteſt. δικαιώματα λατρείας, welchem bleibende Gültigkeit zukommt, in keiner Beziehung zu dem altteſt. Opfer- und Prieſterinſtitute ſtehen; ſoweit ſie ſich auf dieſe ſelbſt nur temporären Inſtitute beziehen müſſen ſie vielmehr der ἀθέτησις verfallen. Ihre πλήρωσις und ihre in dieſer enthaltene ἀθέτησις hat Chriſtus auch wirklich Joh. 4, 21—24. ausgeſprochen. Die ἀθέτησις anderer altteſt. Satzungen, deren Ungültigkeit der Vf. unſeres Briefes lehrt, nämlich der Satzungen über Speiſen und Getränke und mancherlei Waſchungen ſpricht er noch offener aus (Matth. 15, 11. Marc. 7, 15. vgl. mit Matth. 15, 2. Marc. 7, 5.). Ja, in Worten wie Matth. 9, 16 f. Marc. 2, 21 f. Luc. 5, 36 ff. haben wir auch die beſtimmte und als allgemein gültig hingeſtellte Erklärung, daß überhaupt die alten Formen des religiöſen Lebens zu dem neuen Geiſte, der die von Chriſto geſtiftete Gemeinſchaft erfüllt, nicht paſſen, daß jene weder die Beſtimmung noch die Fähigkeit haben dieſen zu faſſen, und daß es nur ſchaden könne, wenn man dennoch einen Verſuch damit mache. —

In der Parabel von den Weingärtnern (Matth. 21, 33 ff., Marc. 12, 1 ff., Luc. 20, 9 ff.) endlich verkündet Chriſtus die Verwerfung des israelitiſchen Volkes und ſeine Ausſtoßung aus dem Gottesreiche als Strafe dafür, daß daſſelbe den Sohn und Erben des Gottesreiches aus dieſem hinausgeſtoßen und getödtet hat; und damit deutet er die Loslöſung des neuteſt. Bundesvolkes von der Gemeinſchaft des ungläubig gebliebenen altteſt. Bundesvolkes in einer Weiſe an, die ſehr lebhaft an die in §. 15 erörterte Stelle unſeres Briefes (13, 12 f.) erinnert. — Wenn Chriſtus dagegen in Matth. 23, 23. die Verbindlichkeit den Zehnten zu entrichten ausdrücklich beſtätigt, und wenn er den geheilten Ausſätzigen die Weiſung gibt, ſie ſollten thun, was ihnen das Geſetz Moſis vorſchrieb (vgl. Matth. 8, 4. Marc. 1, 44.

Luc. 5,14. 17,14.), so ist dies nur ein Beweis dafür, daß er mit der temporären Gültigkeit der Satzungen des mosaischen Gesetzes, dessen göttlichen Ursprung er entschieden anerkennt, vollen Ernst macht. Und wenn er nirgends gerade von dem altteſt. Opfer- und Prieſterinſtitute ſagt, daß dasſelbe für die Glieder des neuteſt. Bundesvolkes keine Bedeutung mehr habe*), ſo liegt der Grund davon in ſeiner Lehrweisheit; und überdies hat er oft genug die Sündenvergebung nicht an jene Inſtitute, ſondern an ſeine Perſon und beſonders an ſeinen Tod geknüpft. Sagt doch ſein Teſtamentswort (Matth. 26,28.) deutlich, daß die Glieder des neuen Bundesvolkes nicht mittelſt des Blutes der altteſt. Opferthiere, ſondern mittelſt ſeines eigenen Blutes Sündenvergebung erlangen. — Es ſind alſo in den Ausſprüchen Chriſti**) die Keime wirklich vorhanden, aus welchen die Lehre von der Abrogation des altteſt. Prieſter- und Opferinſtituts und aller gottesdienſtlichen Satzungen des moſaiſchen Geſetzes, wie ſie in unſerem Briefe vorliegt, ſich entwickeln und ausbilden mußte.

Auch die Anſchauung, nach welcher die altteſt. Inſtitutionen weiſſagende Schattenbilder deſſen ſind, was im neuen Bunde in's Daſein treten ſollte, iſt Chriſto nicht fremd. Denn wenn er nach Joh. 3,14. ſogar die eherne Schlange, welche Moſes in der Wüſte erhöhte, als ein von ſeiner eigenen Erhöhung am Kreuze weiſſagendes Vorbild betrachtete, wie ſollte er nicht dieſe Betrachtungsweiſe auch auf die altteſt. Inſtitutionen angewendet haben? Auch iſt ja in Luc. 24,44 ff. vorausgeſetzt, daß im Geſetze Moſis das Leiden und die Auferſtehung Chriſti

*) Bei der Anführung des Wortes des Hoſeas: „Ich will Barmherzigkeit und nicht Opfer" (vgl. Matth. 9,13. 12,7.) und in Ausſprüchen, wie Matth. 15,5. iſt es natürlich nicht die Abſicht Chriſti ſich über den Werth oder Unwerth der Opferdarbringungen überhaupt auszuſprechen. —

**) Die Ausſprüche Chriſti über ſeine Stellung zu dem Sabbathsgeſetze (Matth. 12,1 ff. u. add.) und über die Beſchneidung haben wir oben nicht mit in Betracht gezogen, da unſer Brief uns dazu keine beſondere Veranlaſſung gibt. —

geweissagt sei, und es liegt gewiß nahe dabei besonders an die in dem Opferinstitute enthaltenen Typen zu denken, deren weissagende Bedeutung Christus dem Verständnisse seiner Jünger aufschloß (vgl. v. 45) *). —

Hiernach bedenken wir uns nicht zu behaupten, daß die Lehre unseres Vf's über das Verhältniß des alten und des neuen Bundes sich als eine in den Aussprüchen Christi wohlbegründete legitimiren kann. Doch verdient es auch beachtet zu werden, daß sich in derselben nirgends ein unmittelbarer Einfluß von Aussprüchen Christi kund gibt, daß sie vielmehr gerade die Seiten des zwischen dem alten und dem neuen Bunde bestehenden Verhältnisses in's Licht stellt, auf welche Christus selbst nirgends ausführlicher eingegangen ist, in Betreff deren er sich vielmehr auf einzelne Andeutungen und allgemeine Sätze beschränkte. —

§. 23.

Vergleichung mit der paulinischen Lehre.

Sehen wir nun zu, ob die Lehre unseres Briefes mit der paulinischen Lehre über das Verhältniß des alten und des neuen Bundes in der Art verwandt ist, daß wir dadurch zu dem Schlusse auf einen zwischen beiden stattfindenden näheren Zusammenhang berechtigt werden. —

Man hat einen sehr bedeutenden Gegensatz in der Anschauung über das gegenseitige Verhältniß des alten und des neuen Bundes zwischen beiden Lehrtropen zu bemerken geglaubt. So ist behauptet worden: unser Brief nehme seinen Standpunkt weit mehr innerhalb des Judenthums, als Paulus dies je gethan habe; der Vf. habe, indem er das Christenthum nur als die Erfüllung des alten Testamentes, als die Verklärung der mosaischen Theokratie betrachte, den Boden des Paulinismus verlassen und dem Juden-Christen-

*) Vgl. Tholuck, das A. T. im N. T. S. 28 ff. —

thum ein bedeutendes Zugeständniß gemacht *). Aber diese und andere noch weiter gehende Behauptungen **) beruhen theils auf einer Alteration der pauliniſchen Vorſtellung von dem zwiſchen dem alten und dem neuen Bunde beſtehenden Gegenſatze, theils auf einer unrichtigen Anſicht über den Character der Lehre unſeres Briefes (vgl. §. 13 und 14). — Eine eingehende Vergleichung beider Lehrtropen muß vielmehr in jedem Unbefangenen die Ueberzeugung wecken, daß in beiden ein und dieſelbe Grundanſchauung über das gegenſeitige Verhältniß des alten und des neuen Bundes vorliegt. Denn auf der einen Seite erkennt der Apoſtel Paulus den zwiſchen beiden Bündniſſen beſtehenden gottgeordneten Zuſammenhang ebenſo ſehr an, wie der Vf. unſeres Briefes ***). Betrachtet er doch auch die altteſt. Inſtitutionen ganz ebenſo wie unſer Vf. — und ſogar denſelben Ausdruck gebrauchend — als eine σκιὰ τῶν μελλόντων (Col. 2, 17.). Auch iſt dem Apoſtel die Anſchauung, nach welcher die wahre altteſt. und die chriſtliche Gemeinde eine Einheit bilden, durchaus nicht fremd, wie namentlich das 11te Cap. des Römerbriefes (vgl. auch Röm. 4, 16 f. Gal. 3, 29.) zeigt; auf Grund dieſer Anſchauung bezeichnet auch er die Chriſtengemeinde mit dem theokratiſchen Namen des israelitiſchen Volkes ὁ λαὸς τοῦ θεοῦ und σπέρμα Ἀβραάμ. Will aber Jemand wenigſtens Hebr. 11, 26. als eine Ausſage betrachten, welche über das Maaß der von Paulus anerkannten Einheit des alten und des neuen Bundes hinausgehe, ſo verweiſen wir einfach auf 1 Cor. 10, 4., wo ſich ein mindeſtens eben ſo weit gehender Ausſpruch findet. —

Auf der andern Seite lehrt der Vf. unſeres Briefes ebenſo entſchieden als der Apoſtel Paulus, daß das Geſetz unvermögend ſei der Sündenvergebung theilhaftig zu machen,

*) Vgl. Schwegler, II. S. 315. 321.

**) Vgl. Schulz, S. 102 ff. 105. —

***) Wir verweiſen der Kürze halber auf die von Schmid, II. S. 233—235 gegebenen Nachweiſungen.

und eine wahre Gemeinschaft mit Gott herzustellen. Wie der Apostel von einem ἀδύνατον τοῦ νόμου spricht (Röm. 8,3.), wie er von dem Gesetze sagt, daß es nicht lebendig machen könne (Gal. 3,21.), so sagt auch unser Vf., daß das Gesetz nichts zur Vollendung gebracht habe (Hebr. 7,19.); und wie jener neben der in unserem Briefe allerdings nicht vorkommenden Gegenüberstellung des Christenthums als des lebendigmachenden Geistes und des Judenthums als des tödtenden Buchstabens (vgl. bes. 2 Cor. 3), das Verhältniß beider auch durch den Gegensatz von πνεῦμα und σάρξ bezeichnet (Gal. 3,3.), und namentlich im Hinblick auf die Cärimonialsatzungen die Gesetzesbestimmungen τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου nennt (Gal. 4,9. 3. Col. 2,20.), so sind auch in den Augen unseres Vfs die altest. Gottesdienstsatzungen δικαιώματα σαρκός und ein ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές. — Beide lehren ferner, daß das Gesetz von vornherein nur als ein vorläufiges gegeben worden ist, und daß seine temporäre Bestimmung nicht weiter reicht als bis auf Christum (vgl. Hebr. 7,18. 9,10. mit Gal. 3,19. 24 f. 4,1 ff. und add. Stll.). — So lehrt denn endlich auch der Vf. unseres Briefes ebenso entschieden als Paulus, die Aufhebung des alten Bundes und die Abrogation des mosaischen Gesetzes*). Ist doch nicht ohne Grund bemerkt worden, unser Vf. scheine in dieser Beziehung noch weiter zu gehen, als der Apostel Paulus, da er von Juden-Christen geradezu fordert, daß sie sich nicht mehr als durch die Satzungen des Gesetzes gebunden erachten dürften, wenn sie an Christo Theil haben wollten, während der Apostel nur für die Heiden-Christen Freiheit von der Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes verlangt, dagegen nicht nur selbst häufig die Gesetzessatzungen beobachtet, sondern auch die allgemeine Regel ausspricht: wer als ein Beschnittener zum Reiche Christi berufen worden sei, solle auch als ein Beschnittener wandeln, solle also das mosaische Ge-

*) Vgl. über die pauliniſche Lehre Schmid, II. S. 322 ff. —

ſetz beobachten (vgl. 1 Cor. 7, 17 ff.*). — Freilich geht unſer Vf. hierin nur ſcheinbar über die pauliniſche Lehre hinaus; denn die erwähnte Regel, welche der Apoſtel aufſtellt, iſt nur ein Zugeſtändniß der Liebe, welche die Schwachen trägt und was irgend möglich iſt thut um den Frieden zu erhalten und möglichſt Viele für das Reich Chriſti zu gewinnen**); Paulus wollte aber damit dem moſaiſchen Geſetz keineswegs irgend eine religiöſe Bedeutung innerhalb des Chriſtenthums zugeſtehen (vgl. 1 Cor. 7, 19.); vielmehr hatte daſſelbe in ſeinen Augen lediglich noch eine nationale Bedeutung; daß er trotz jener Regel unter den unſerem Vf. vorliegenden Verhältniſſen eben ſo entſchieden, wie dieſer, auch von Juden-Chriſten gefordert hätte, ſie ſollten die Beobachtung der Satzungen des moſaiſchen Geſetzes aufgeben, geht z. B. aus Gal. 2, 21. hervor; jene Regel hat — das zeigt dieſe und manche andere Stelle — auch im Sinne des Apoſtels nur Geltung, ſo lange nicht den Geſetzesſatzungen eine Bedeutung zugeſchrieben wird, welche die chriſtliche Wahrheit verdeckt und trübt und die Geſundheit des chriſtlichen Lebens gefährdet. — Obſchon wir hiernach nicht zugeben können, daß der Vf. unſeres Briefes in der Geltendmachung der Abrogation des Geſetzes wirklich noch weiter geht, als der Apoſtel Paulus, ſo iſt uns doch auch ſchon jenes ſcheinbare Weitergehen wichtig; denn es iſt ein ſchlagender Beweis dafür, wie weit der Vf. davon entfernt iſt auf Koſten der Wahrheit dem Judaismus irgend ein Zugeſtändniß zu machen. —

Außer der Uebereinſtimmung in den Grundgedanken laſſen ſich auch noch in einzelnen Vorſtellungen manche Berührungspunkte zwiſchen den beiden Lehrtropen, mit deren

---

*) Vgl. Bleek, I. S. 304 f. der übrigens den Sachverhalt nicht anders beurtheilt, als wir; während Lechler (2te Aufl.) S. 162 die Anſicht ausſpricht, daß unſer Vf. wirklich weiter gehe als Paulus.

**) Vgl. was der Apoſtel 1 Cor. 9, 19 ff. über ſeine eigene Praxis ſagt. —

Vergleichung wir beſchäftigt ſind, nachweiſen. Wir begnügen uns nur auf das Eine hinzuweiſen, daß die aus der jüdiſchen Theologie ſtammende Vorſtellung von einem himmliſchen Jeruſalem von dem Apoſtel Paulus (Gal. 4, 26.) und von dem Vf. unſeres Briefes zur ſymboliſchen Bezeichnung des ſchon jetzt vorhandenen neuteſt. Gottesreiches verwendet wird, während der Apokalyptiker nur das neuteſt. Gottesreich in ſeiner mit der Paruſie eintretenden Vollendung „das himmliſche Jeruſalem" nennt und als ſolches beſchreibt (vgl. Apoc. 21, 2 ff.)*). —

Wir müſſen alſo anerkennen, daß zwiſchen der Lehre unſeres Vfs über das gegenſeitige Verhältniß des alten und des neuen Bundes und dem entſprechenden Lehrſtücke des pauliniſchen Lehrbegriffs eine ſehr große Verwandtſchaft beſteht. Trotzdem bemerken wir aber auch eine zwiſchen beiden vorhandene und faſt überall an den Tag tretende, nicht unbedeutende Verſchiedenheit. Dieſelbe läßt ſich auf zwei Hauptunterſchiede zurückführen. Der erſte und hauptſächlichſte betrifft zunächſt die beiderſeitigen Anſchauungen über das Judenthum. Wir können denſelben kurz bezeichnen, indem wir ſagen: Wenn der Apoſtel Paulus die Vorzüglichkeit des neuen Bundes vor dem alten in's Licht ſtellen will, ſo betrachtet er das Judenthum faſt ausſchließlich als ein Geſetz welches der Menſch zu erfüllen hat, während der Vf. unſeres Briefes daſſelbe als einen Organismus von **Veranſtaltungen** betrachtet, welche Gott getroffen hat um eine Gemeinſchaft zwiſchen dem altteſt. Bundesvolke und ihm ſelbſt her-

*) Vgl. Lutz, S. 195 f. — Die Meinung Schumann's (II. S. 817 f.), unſer Vf. habe auch, wie der Apokalyptiker, an ein künftiges Herabſteigen des himmliſchen Jeruſalems auf die Erde gedacht, iſt ganz unbegründet. — Auch die dem Apoſtel und unſerem Vf. gemeinſame, ebenfalls aus der jüdiſchen Theologie ſtammende, aber auch anderwärts (Act. 7, 38. 53.) vorkommende Vorſtellung, daß das Geſetz durch die Vermittlung von Engeln gegeben worden ſei, möge hier beiläufig erwähnt werden (vgl. Hebr. 2, 2. mit Gal. 3, 19.). —

zuſtellen. Jener hat daher nachzuweiſen, daß das Geſetz den Menſchen nicht in das rechte Verhältniß zu Gott zu verſetzen vermag, weil der Menſch es nicht erfüllen kann, während dieſer zeigen muß, daß die bezeichneten Veranſtaltungen, welche Gott im alten Bunde getroffen hat, wegen ihres eigenen mangelhaften Characters nicht vermögend ſind eine Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott wirklich herzuſtellen. Der Apoſtel Paulus ſucht alſo den Grund davon, daß der alte Bund nicht befriedigen konnte, nicht in dem Geſetze ſelbſt, ſondern in dem Verhältniſſe des Subjects zu dem Geſetze; das Geſetz ſelbſt iſt heilig, gerecht, gut und geiſtlich (Röm. 7, 12. 14.); daß es dennoch zu keiner vor Gott geltenden Gerechtigkeit zu führen vermag, hat ſeinen Grund in der Sündhaftigkeit des Menſchen (vgl. Röm. 8, 3.: τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός). Unſer Vf. dagegen ſucht den Grund davon, daß der alte Bund nicht befriedigen konnte, nicht in dem Verhältniſſe des Subjects zu dem Geſetze, reſp. zu den von Gott angeordneten altteſt. Inſtitutionen, ſondern — rein objectiv — in dieſen und alſo in dem Geſetze ſelbſt; daß das Geſetz zu keiner Gottesgemeinſchaft zu führen vermag, hat ſeinen Grund darin, daß ſeine Veranſtaltungen nicht zureichen um die Hinderniſſe, welche der Verwirklichung einer wahren Gottesgemeinſchaft im Wege ſtehen, die Sünden der Menſchen, hinwegzuſchaffen*). —

Man könnte nun freilich dieſen Unterſchied zwiſchen der Lehre des Apoſtels und der unſeres Vf's lediglich aus der Verſchiedenheit des Zweckes, welchen ſie verfolgten, und der Gegner, mit welchen ſie es zu thun hatten, erklären. Paulus kämpft nämlich mit Gegnern, welche in ihrer Werkheiligkeit die Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes als uner-

*) Dieſen Hauptunterſchied beider Lehrtropen hat ſchon Baumgarten-Cruſius, S. 90 und Neander, II. S. 842 f. angedeutet; klarer iſt er von Plank, S. 451 f., Ritſchl (1te Aufl.), S. 265. 267., Schumann, II. S. 787 und Köſtlin, Abhandl. 1854, S. 468 erkannt und aufgezeigt worden. —

läßliche Bedingung und als Grund der Rechtfertigung geltend machen wollten; er mußte also beweisen, daß der Mensch nimmermehr durch Gesetzeserfüllung, sondern nur durch den Glauben zur Rechtfertigung gelangen könne; und diesen Nachweis konnte er nur geben, indem er das subjective Verhältniß des Menschen zu dem Gesetze in's Auge faßte. — Der Vf. unseres Briefes dagegen hatte es mit Christen zu thun, welche sich dessen bewußt waren, daß sie wegen ihrer Sünden nur mittelst objectiver göttlicher Veranstaltungen in Stand gesetzt werden könnten zu Gott zu nahen; was er zu bekämpfen hatte war die falsche Meinung seiner Leser, daß es das altteſt. Priester- und Opferinstitut sei, von welchem sie jene von Sünden reinigende und zur Gottesgemeinschaft befähigende Wirkung zu erwarten hätten; daß sich dies nicht so verhalte, sondern daß sie nur bei Christo Sündenvergebung finden, nur durch ihn zu Gott nahen könnten, das hatte unser Vf. zu beweisen; er mußte daher die objective Mangelhaftigkeit der altteſt. Institutionen in's Licht stellen (vgl. §. 3). —

Aber so gewiß es hiermit seine volle Richtigkeit hat, so muß doch auch auf der andern Seite anerkannt werden, daß der bezeichnete Unterschied beider Lehrtropen aus der eben angegebenen Verschiedenheit des Zweckes der beiden apostolischen Männer für sich allein nicht genügend erklärt werden kann. Denn einmal hat er, wie wir sogleich zeigen werden, einen durchgreifenden Einfluß auf die ganze Gestaltung der beiderseitigen Anschauungen über das Verhältniß des alten und des neuen Bundes geübt; und dies hätte in dem Maaße, in welchem es wirklich der Fall ist, nicht geschehen können, wenn der Unterschied selbst nur in verschiedenen äußerlichen Verhältnissen seinen Grund hätte. Steht doch sogar die ganze eigenthümliche Gesammtanschauung, welche der Vf. unseres Briefes vom Christenthume hat, namentlich die centrale Stellung, welche die Idee des Hohepriesterthums und des Opfers Christi in derselben einnimmt, im innigsten Zusammenhange mit seiner oben bezeichneten Be-

trachtungsweise des alten Bundes. — Sodann ist mit Recht bemerkt worden, daß man auch bei dem Zwecke, welchen der Apostel Paulus verfolgt, erwarten dürfte, derselbe „werde auch darauf Rücksicht genommen haben, daß in der Religionsverfassung des A. T's selbst die ganze Opferanstalt die Bestimmung hatte das Mangelhafte, das die Gesetzesbeobachtung zurückließ, zu ergänzen" *); denn seine Gegner konnten ihm immer den Einwand machen, daß die Opfer, welche sie darbrächten, nicht sofern sie Gesetzeswerk seien, aber vermöge der von Sünden reinigenden Kraft, welche ihnen als gottgeordneten Sühnmitteln eigen sei, ihre mangelhafte Gerechtigkeit in eine vor Gott geltende Gerechtigkeit verwandelten. Und auf diesen Einwand bleibt der Apostel die Antwort schuldig, da er die Unwirksamkeit der altteſt. Opfer nirgends nachgewiesen hat. Es bleibt also in seiner Argumentation eine Lücke, welche nicht aus dem Zwecke, den er verfolgte, sondern nur daraus erklärt werden kann, daß er gewohnt war die altteſt. Opfer weniger als gottgeordnete Sühnmittel, denn als menschliche Leistungen zu betrachten, sie also einfach zu den Gesetzeswerken zu rechnen, ohne ihre anderweitige Bedeutung mit in Betracht zu ziehen. —

Diese Lücke in der Argumentation des Apostels Paulus ist durch den Hebrbrief ausgefüllt. Aber wie die pauliniſche Betrachtungsweise des Judenthums eine einseitig anthropologisch-subjective ist, so ist sie hier eine ebenso einseitig objective. Der Zustand der Hebräer-Gemeinde hätte es unserem Vf. nahe gelegt auch davon zu reden, daß die äußerlichen Gesetzeswerke — als menschliche Leistungen betrachtet — nichts zur τελειωσις des Menschen beitragen könnten. Denn wenn die Hebräer auch des Bedürfnisses der Sündensühnung im Allgemeinen sich bewußt waren, so konnte doch das Gefühl dieses Bedürfnisses nicht in rechter Lebendigkeit und Energie in ihnen vorhanden sein; sonst hätten sie die Meinung, daß dasselbe durch die altteſt. Versöhnungsanstalt befrie-

*) Vgl. Baur, 1853 S. 45. —

digt werde, nicht festhalten können. Auch geht aus 13,9. deutlich hervor, daß sie keineswegs von aller Werkgerechtigkeit frei waren. Aber gerade diese Stelle zeigt auch, wie ausschließlich unser Vf. in der Betrachtung des Judenthums den objectiven Standpunkt einhält; denn es lag doch ganz nahe die Beobachtung der altteſt. Speisegesetze, um welche es sich hier handelt, als Erfüllung der göttlichen Forderungen, also als menschliche Leistung, als Gesetzeswerk zu betrachten; unser Vf. aber redet hier von den reinen und heiligen Speisen nur als von vermeintlichen Gnadenmitteln, welche zur Herstellung und Erhaltung der Gemeinschaft mit Gott beitragen, und dadurch das Herz beruhigen und befriedigen sollen. Diese eine Stelle genügt schon uns davon zu überzeugen, daß der Zweck unseres Vfs für sich allein den Umstand nicht genügend erklären kann, daß seinem Briefe die dem Apostel Paulus eigenthümliche anthropologisch-subjective Betrachtungsweise des Judenthums ganz fremd ist. Es muß vielmehr auch in seiner eigenthümlichen Geistesrichtung begründet sein, daß er das Judenthum immer nur als einen Organismus göttlicher Veranstaltungen, durch welche das Bundesvolk zur Gemeinschaft mit Gott befähigt werden soll, betrachtet. —

Wir sind natürlich weit davon entfernt, den aufgezeigten Unterschied beider Lehrtropen als einen Widerspruch zu betrachten. Wir haben ja schon oben bemerkt, daß die Lehre unseres Briefes eine Lücke der pauliniſchen Lehre ausfüllt, sich also mit dieser, sie ergänzend, zu einer in sich übereinstimmenden Einheit zusammenschließt. Auch ist der Grundgedanke, welcher sich aus der unserem Vf. eigenthümlichen Auffassungsweise des Judenthums ergibt, den pauliniſchen Schriften nicht durchaus fremd, wie die oben angeführten Stellen Röm. 8,3. und besonders Col. 2,17. zeigen. Aber es ist ein großer Unterschied, ob ein Mann, der sonst überall seiner bestimmten Auffassungsweise folgt, gelegentlich auch einmal einen Gedanken ausspricht, der auf einer andern Auffassungsweise beruht, oder ob diese andere Auffassungsweise der

Gestaltung der ganzen Gesammtanschauung zu Grunde gelegt wird. — Auf die Gesammtanschauung des Apostels Paulus von dem Verhältnisse des alten und des neuen Bundes haben die in den oben angeführten Stellen enthaltenen Gedanken keinen tiefer greifenden Einfluß geübt. Vielmehr haben sich die Anschauungen der beiden apostolischen Männer auf Grund der angegebenen Verschiedenheit ihrer Betrachtungsweise des Judenthums individuell verschieden gestaltet. —

Jene verschiedene Betrachtungsweise des alten Bundes selbst tritt in der näheren Gestaltung auch solcher Gedanken hervor, welche sonst beiden Lehrbegriffen gemeinsam sind. So ist z. B. der Gedanke, daß das Gesetz Sündenerkenntniß wirke, ein dem Apostel und unserem Vf. gemeinsamer; aber jener bestimmt denselben näher dahin: die ἐπίγνωσις ἁμαρτίας werde vom Gesetz gewirkt, indem es als Inbegriff der Forderungen Gottes dem sündhaften Menschen theils überhaupt gegenüber tritt, und ihm dadurch seine Sünde zum Bewußtsein bringt, theils aber auch geradezu die in ihm schlummernde Lust zur Sünde reizt und weckt (vgl. Röm. 3, 20. 7, 7 ff.); unser Vf. dagegen nennt die jährlich wiederkehrenden Opfer als das Mittel, durch welches eine ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν bewirkt wird (Hebr. 10, 3.) *). — Auch die Gedanken, daß das Gesetz unfähig ist eine Gemeinschaft mit Gott herzustellen, und daß wer sich an das Gesetz bindet, des Heils in Christo verlustig wird, führt Paulus im Hinblick auf das Gesetz als den Inbegriff göttlicher Gebote, unser Vf. dagegen im Hinblick auf die altteſt. Institutionen näher aus. Selbst in der Verwendung altteſt. Verheißungen kann man diesen Unterschied beider Lehrtropen bemerken, indem der Apostel Verheißungen auswählt, welche als Beweis dienen können, daß die Gerechtigkeit aus dem Glauben schon von dem Gesetze und den Propheten bezeugt wird (vgl. Röm. 3, 21.), während unser Vf. vorwiegend an solche sich hält, in welchen

*) Vgl. Schumann, II. S. 788. —

für den neuen Bund eine beſſere Verſöhnungsanſtalt in Ausſicht geſtellt iſt. —

Am meiſten aber tritt der Einfluß jener verſchiedenen Betrachtungsweiſe des Judenthums in der Beurtheilung des Zuſtandes, in welchem ſich das Subject unter der Herrſchaft des Geſetzes befindet, an den Tag. Dem Apoſtel Paulus erſchien dieſer Zuſtand als ein Zuſtand drückender Knechtſchaft, weil ihm das Geſetz ein Inbegriff von Forderungen war, die der Menſch zu erfüllen hat. Unſerem Vf. dagegen mußte derſelbe als ein Zuſtand unbefriedigter Sehnſucht nach der Sündenvergebung und Gottesgemeinſchaft erſcheinen, weil er faſt nur die mangelhafte altteſt. Verſöhnungsanſtalt in's Auge faßte. Dem entſprechend lehrt denn auch der letztere, daß die im alten Bunde unbefriedigt gebliebene Sehnſucht im neuen Bunde durch Chriſtum Befriedigung finde, während Paulus lehrt, daß Chriſtus der drückenden Herrſchaft des Geſetzes ein Ende gemacht hat, und dem altteſt. Zuſtand der Knechtſchaft den chriſtlichen Zuſtand der Freiheit vom Geſetze gegenüberſtellt (vgl. Röm. 7, 1 ff. Gal. 2, 19. 3, 25. 4, 1 ff. u. add. Stll.). Wir erkennen nun, warum dieſer Begriff der ἐλευθερία, wie ſchon Uſteri bemerkt hat, unſerem Briefe ganz fremd iſt*). Ebenſo erkennen wir auch, in wie fern man allerdings Grund hat zu ſagen, daß Paulus mehr das negative und unſer Vf. mehr das poſitive, convergirende Verhältniß des Chriſtenthums zu dem Judenthume hervorkehre**), obſchon beide — wie oben gezeigt iſt — im Weſentlichen dieſelbe Stellung zum Judenthume einnehmen. Denn das gegenſätzliche Verhältniß der beiden Bündniſſe muß natürlich in milderem Lichte ſich darſtellen, ſobald man hauptſächlich die Veranſtaltungen mit einander vergleicht, welche Gott zum Beſten ſeines Volkes in jedem derſelben getroffen hat, dagegen muß der Gegenſatz alsbald ſchärfer hervortreten, ſobald man vorwiegend den Zuſtand des Menſchen

*) Vgl. Uſteri, S. 198. —

**) Vgl. Schwegler, II. S. 315.; Schmid, II. S. 356 f. —

unter dem alten und unter dem neuen Bunde in's Auge faßt. Der Gegensatz zwischen dem Mangelhaften und dem Vollkommenen, zwischen dem Abbilde und dem Urbilde erscheint nicht so scharf und ausschließend, als der zwischen der Knechtschaft und der Freiheit*). —

Schließlich wollen wir noch wenigstens andeutend bemerken, daß es auch mit jener Verschiedenheit der Auffassungsweise des Judenthums zusammenhängt, daß Paulus auf den Umstand Gewicht legt, daß die Verheißung vor dem Gesetze gegeben ist, und durch dieses nicht ungültig gemacht werden kann (vgl. Gal. 3.), während unser Vf. umgekehrt hervorhebt, daß die Verheißung nach dem Gesetze gegeben ist (vgl. Hebr. 7, 28.); daß beides seine Wahrheit hat, brauchen wir nicht erst nachzuweisen. —

Ueber den zweiten Hauptunterschied zwischen der Lehre unseres Briefes und der paulinischen können wir uns kurz fassen. Er betrifft die Vorstellung von dem neutest. Gottesvolke, beziehungsweise das Verhältniß der Juden-Christen und der Heiden-Christen zu einander. Bei dem Apostel Paulus, der sich selbst den Apostel der Heiden nennt (Röm. 11, 13.) und sagt, daß ihm das εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας anvertraut worden sei, wie dem Petrus das εὐαγγέλιον τῆς περιτομῆς (Gal. 2, 7 ff.), müssen wir es sehr natürlich finden, daß in seinen Augen die Mitberufung der Heiden zum Reiche Jesu Christi eine Thatsache von der allergrößten Bedeutung ist (vgl. z. B. Eph. 3, 3—6), daß er judaistischer Anmaßung gegenüber auf's entschiedenste geltend macht: in dem neutest. Gottesreiche sei keinerlei Unterschied mehr zwischen vormaligen Juden und vormaligen Griechen, zwischen Beschnittenen und Unbeschnittenen (Gal. 3, 26 ff. 5, 6. Röm. 10, 12. Col. 3, 11.), und daß er die Juden-Christen in der Regel nicht als den Kern und Grundstock des neutest. Gottesvolkes betrachtet, sondern denselben die Heiden-Christen als den zweiten Grundbestandtheil dieses Gottesvolkes

*) Vgl. Schwegler, II. S. 316. —

zur Seite stellt. Hier tritt uns nun aber ein Unterschied der pauliniſchen Anſchauung von der unſeres Vf's entgegen. Denn wenn Paulus auch — wie ſchon oben bemerkt worden iſt — den Zuſammenhang des neuteſt. Gottesvolkes mit dem wahren altteſt. Bundesvolke entſchieden anerkennt, ſo iſt jenes doch nicht mit dem gläubig gewordenen Israel im Weſentlichen identiſch, wie dies nach §. 16 in unſerem Briefe der Fall iſt, ſondern es iſt ein neugebildetes, durch die Vereinigung des gläubig gewordenen Israel mit den gläubig gewordenen Heiden entſtandenes Gottesvolk. — Zwar finden wir im 11ten Kapitel des Römerbriefes auch eine Vorſtellung von dem neuteſt. Gottesvolke, in welcher im Vergleich mit derjenigen unſeres Vf's ſchwerlich ein Unterſchied aufgezeigt werden kann; denn die Heiden-Chriſten ſind hier die eingepropften Zweige, welche zu den ſtehengebliebenen, auf dem Stamme des guten Oelbaumes erwachſenen Zweigen (die Stelle der ausgebrochenen einnehmend) hinzugekommen ſind (vgl. Röm. 11, 1. 2. 5. 17 ff.). Allein nicht dieſe, ſondern die oben bezeichnete Auffaſſung des Verhältniſſes der Heiden-Chriſten zu den Juden-Chriſten iſt die dem Apoſtel Paulus geläufige. Darum muß er, wo er die theokratiſchen Namen des Volkes Israel, namentlich den Namen „Saamen Abrahams" auf die Chriſtengemeinde überträgt, dieſe Namen gewöhnlich mit völliger Beſeitigung des Gedankens an die fleiſchliche Abſtammung von Abraham und an die nationale Zugehörigkeit zum Volke Israel in rein geiſtlichem Sinne auffaſſen, da ſie nur hierdurch unmittelbar auf die Heiden-Chriſten anwendbar wurden (vgl. Röm. 4, 11 f. 13. 16. 18. 9, 6—9. Gal. 3, 7 ff. 29. 6, 16.); wogegen dieſe Namen in unſerem Briefe — wie wir geſehen haben — noch eine Beziehung auf die nationale Zugehörigkeit zum Volke Israel in ſich ſchließen, obſchon dieſe allerdings von keiner weſentlichen Bedeutung iſt.

Was nun ſchließlich noch die Betrachtungs- und Behandlungsweiſe der heiligen Schrift betrifft, ſo erinnern wir — die Verſchiedenheit in der Benützung der LXX und beziehungsweiſe des hebräiſchen Textes übergehend — zunächſt

daran, daß der Apostel Paulus, wie seine Citationsformeln zeigen, die Schriftworte nicht in gleicher Weise, wie der Vf. unseres Briefes, als unmittelbar von Gott gesprochene betrachtet, sondern der menschlichen Vermittlung des Gotteswortes mehr eingedenk ist*). — Man hat aber auch das hermeneutische Verfahren unseres Vf's als ein dem Apostel Paulus fremdes bezeichnet**); oder wenigstens geltend gemacht: „was Paulus nur in einzelnen Fällen nach seiner früheren jüdisch-rabbinischen Dialectik sich gestatte, das übe unser Vf. im Großen, und seine allegorische Interpretationsweise erlaube sich Freiheiten, wie sie sonst nirgends im N. T'e vorkämen"***). — Allein diese Bemerkungen sind theils irrthümlich, theils ohne Bedeutung. Was dem hermeneutischen Verfahren unseres Vf's wirklich eigenthümlich ist, ist oben §. 18 in der Anmerkung erwähnt worden. Daß aber die typische Interpretationsweise unseres Vf's auch von dem Apostel Paulus mehrfach angewendet wird, kann von Niemanden geleugnet werden (vgl. z. B. Röm. 5, 12 ff. 1 Cor. 10, 1 ff.); der Verschiedenheit des quantitativen Verhältnisses in der Anwendung derselben kann aus naheliegenden Gründen keine besondere Bedeutung zugeschrieben werden †). Einen Unterschied können wir jedoch anerkennen, den nämlich, daß die allegorische Interpretationsweise, welche (nach §. 19) in unserem Briefe gar nicht vorkommt, von dem Apostel Paulus nicht durchaus verschmäht wird; wenigstens haben wir einen sicheren Beleg dafür in Gal. 4, 24 f.; denn diese Stelle enthält

*) Vgl. Schulz, S. 120 ff., der auf diesen Unterschied zuerst aufmerksam gemacht hat, und besonders Bleek, I. S. 375 ff. —

**) Vgl. Schulz, S. 118 ff.

***) Vgl. Schumann, II. S. 813; auch Lutterbeck, II. S. 247. Von Andern wird gerade für die pauliniſche Abfaſſung des Hebrbriefes geltend gemacht, daß ſich eine allegoriſche Ausdeutung altteſt. Erzählungen außer unſerem Briefe nur noch in den pauliniſchen Schriften finde; vgl. z. B. Carpzov, S. LXXIII und Storr S. LXIX. —

†) Vgl. Tholuck, S. 26. —

keine typiſche, ſondern eine allegoriſche Ausdeutung der Erzählung von Hagar und Sarah*). —

Ziehen wir nun das Reſultat aus unſerer Vergleichung der beiden Lehrtropen! Wir haben geſehen, daß unverkennbar eine ſehr große Verwandtſchaft zwiſchen denſelben beſteht, indem die Stellung des Apoſtels Paulus und des Vf's unſeres Briefes zu dem Judenthume weſentlich dieſelbe iſt. Auf der andern Seite weist unſere Vergleichung aber auch eine Verſchiedenheit in dem hier in Rede ſtehenden Lehrſtücke nach, welche aus der Verſchiedenheit des Zweckes, den die beiden apoſtoliſchen Männer verfolgen, nicht genügend erklärt werden kann. Wir haben dieſelbe auf zwei Hauptunterſchiede zurückgeführt. Der erſte und hauptſächlichſte beſteht darin, daß das Judenthum von dem Apoſtel Paulus als ein Geſetz, welches der Menſch zu erfüllen hat, von unſerem Vf. dagegen als ein Organismus göttlicher Veranſtaltungen, welche die τελειωσις des Bundesvolkes bezwecken, aufgefaßt wird. Der andere beſteht darin, daß nach pauliniſcher Anſchauung das neuteſt. Gottesvolk ein aus gläubig gewordenen Juden und gläubig gewordenen Heiden neugebildetes iſt, während unſer Vf. daſſelbe einfach als das gläubig gewordene Israel darſtellt. — Man wird, wenn man dieſe Unterſchiede, namentlich den erſten, gehörig in Betracht zieht, und dazu noch die durchaus nicht pauliniſche Vorſtellung unſeres Vf's von den zwei Weltaltern berückſichtigt, zugeſtehen müſſen, daß die bisher entwickelte Lehre des Hebrbriefes nicht geradezu eine pauliniſche genannt

*) Tholuck, d. A. T. im N. T. S. 37 f. nennt zwar dieſe Ausdeutung eine typiſche, und ſucht ihre Berechtigung nachzuweiſen; der Apoſtel hält ſich auch wirklich in v. 21—28 noch in den Grenzen der typiſchen Auslegung; aber mit v. 24 begibt er ſich, wie er ja auch ſelbſt bemerkt, auf den Boden der Allegoreſe, indem er Hagar und Sarah als Bilder der zwei Bündniſſe betrachtet, wobei ſogar eine ganz zufällige Lautähnlichkeit für ihn von Bedeutung iſt (v. 25). — Wir können alſo nur das zugeben, daß dieſe allegoriſche Deutung durch eine vorangehende typiſche veranlaßt iſt. Vgl. Moll I. S. 33 f. — Außer der angeführten Stelle iſt auch 1 Cor. 9, 9 f. zu vergleichen. —

werden kann. Der Vf. folgt mit zu großer Selbständigkeit seiner eigenthümlichen, von der des Apostels Paulus verschiedenen Geistesrichtung, und gründet seine Lehre viel zu ausschließlich auf eine andere Betrachtungsweise des Judenthums, als daß man in ihm einen eigentlichen Schüler des Apostels erkennen könnte. Auch für einen, etwa besonders selbständigen Mann aus der Zahl der gewöhnlichen Begleiter und Mitarbeiter des Apostels können wir ihn nicht halten. Denn der zweite der aufgezeigten Unterschiede macht es unwahrscheinlich, daß — wie dies sonst der Fall sein müßte — die Heidenmission der eigenthümliche Beruf des Vf's gewesen ist. Wir haben vielmehr anzunehmen, daß er — jedenfalls von Geburt ein Jude — insofern in einem näheren Verhältnisse zu den Urapostеln gestanden hat, als er ebenso wie diese, die Bekehrung und Belehrung seiner jüdischen Volksgenossen für seinen eigenthümlichen Beruf hielt. — Wir dürfen ferner unbedenklich behaupten, daß er einen anderen Bildungsgang durchgemacht haben muß, als Paulus. Es kann nämlich keinem Zweifel unterliegen, daß sich in der diesem Apostel eigenthümlichen Auffassung des Judenthums eine Nachwirkung seiner in der Schule der pharisäischen Schriftgelehrsamkeit erworbenen Bildung verräth. Denn gerade die Pharisäer pflegten ja das Judenthum fast ausschließlich als eine Summe von göttlichen Geboten, welche der Mensch zu erfüllen hat, zu betrachten *). Wenn nun unserem Vf. diese Betrachtungsweise des Judenthums völlig fremd ist, so kann er gewiß keine pharisäische Schulbildung erhalten haben. Sein Bildungsgang muß vielmehr der Art gewesen sein, daß er durch denselben vorwiegend zur näheren Betrachtung der durch das mosaische Gesetz angeordneten Institutionen und zum Nachsinnen über ihre Bedeutung angeregt wurde. So viel können wir aus den aufgezeigten Unterschieden zwischen unserem und dem

*) Vgl. Paret: „Ueber den Pharisäismus des Josephus" in den Studien und Kritiken, 1856. H. 4. S. 823 ff. —

pauliniſchen Lehrbegriffe folgern. — Was nun aber die nachgewieſene Verwandtſchaft derſelben betrifft, ſo wäre es recht wohl möglich, daß unſer Vf., ohne daß von dem Apoſtel Paulus oder deſſen Mitarbeitern irgend ein Einfluß auf ihn geübt worden iſt, vielmehr nur von der auf dem urapoſtoliſchen Grund und Boden gewonnenen Wahrheitserkenntniß geleitet, dieſelbe Stellung zu dem Judenthume eingenommen hätte, und auf dieſelbe Grundanſchauung über das Verhältniß des alten und des neuen Bundes gekommen wäre, wie der Apoſtel Paulus. Es ſteht jedoch feſt (§. 2), daß er, obwohl kein Schüler und keiner der gewöhnlichen Begleiter des Apoſtels, doch mit dieſem und ſeinen Mitarbeitern in näherer, perſönlicher Verbindung geſtanden hat; gewiß hat dieſe Verbindung und dieſer Verkehr die Entwicklung ſeiner chriſtlichen Wahrheitserkenntniß gefördert und mit beſtimmt; und darum kann man im Hinblick auf jene Verwandtſchaft die Annahme nicht abweiſen, daß die Lehre unſeres Vf's die pauliniſche Lehre von dem Verhältniſſe des alten und des neuen Bundes zu ihrer Vorausſetzung hat*) und auf Anregung und unter dem Einfluſſe der letzteren entſtanden iſt.

§. 24.

Vergleichung mit der johanneiſchen Lehre.

Wenden wir uns nun der Betrachtung der johanneiſchen Lehre über das Verhältniß des alten und des neuen Bundes zu, ſo zeigt uns der erſte Blick, daß dieſelbe von den Gegenſätzen, unter deren Einfluß die Lehre des Paulus und die unſeres Vf's ſich ausgebildet hat, nicht mehr berührt wird. Das Judenthum erſcheint hier ſchon als eine der Vergangenheit angehörige Religionsform. Daß im Chriſtenthume ein Neues und weit Vorzüglicheres gegeben iſt, als in jenem, und daß namentlich die altteſt. Gottesoffenbarung eine ſehr unvollkommene war, gilt hier als eine ausgemachte Wahrheit.

*) Vgl. Köſtlin, Abhandl. 1854. S. 467 f.

Johannes verfährt daher in seinen Aussagen über das Verhältniß des Evangeliums zu dem Gesetze weder polemisch, noch apologetisch; er stellt sie vielmehr in objectiver Ruhe und Einfachheit hin. — Seine Stellung zu dem Judenthume und seine Grundanschauung über das Verhältniß desselben zu dem Christenthume ist aber im Wesentlichen keine andere, als die, welche Paulus mit dem Vf. unseres Briefes gemein hat; doch hat er dieselbe in eigenthümlicher Weise ausgebildet und auch weiter fortentwickelt. —

Wäre es freilich wahr, daß Johannes von den zwei Bestandtheilen des Judenthums, welche er unterscheidet, den einen, nämlich die bestehende mosaische Religion schlechthin verwirft, und nur den andern, die auf das Christenthum hinstrebende Prophetie in der neuen Religion seine Erfüllung finden, läßt*) so wäre das eben ausgesprochene Urtheil nicht richtig. Allein man kann von Johannes in keinem andern Sinne sagen, daß er die bestehende mosaische Religion verwerfe, als man es auch von Paulus und von unserem Vf. sagen kann. Denn wenn auch die Prophetie unstreitig in seinen Augen das Hauptelement der altteſt. Religion ist, vermöge dessen diese mit dem Christenthume in unzertrennlichem Zusammenhange steht, so erkennt er doch auch die vorbildliche Bedeutung der mosaischen Gottesdienstordnungen entschieden an (vgl. Joh. 2,21 f. 19,36.); und es ist reine Willkür, wenn man behauptet, daß er dieß nur thue um den Juden vermittelnde Anknüpfungspunkte an das Christenthum zu geben, während diese typischen Beziehungen für ihn selbst keine positive Bedeutung hätten**). —

Wie der Vf. unseres Briefes, so stellt auch Johannes der altteſt. Gottesoffenbarung, als einer unvollkommenen, die vollkommene Gottesoffenbarung in dem Sohne gegenüber. Das durch Mosen gegebene Gesetz ist noch nicht die Wahrheit; diese ist erst durch Jesum Christum in die Welt

*) Vgl. Köstlin, S. 53. —

**) Vgl. Köstlin, S. 441. Anm. —

gekommen (Joh. 1, 17.). In der Art dieſer Gegenüberſtellung erinnert namentlich die Stelle Joh. 3, 31 f. lebhaft an Hebr. 12, 25., da der in erſterer Stelle vorliegende Gegenſatz zwiſchen dem ἐκ τῆς γῆς λαλεῖν, welches von Johannes dem Täufer und allen mit ihm in einer Linie ſtehenden Propheten ausgeſagt iſt, und dem Zeugniſſe des ἐκ τοῦ οὐρανοῦ Gekommenen im Weſentlichen derſelbe iſt, wie in der Stelle des Hebrbriefes der Gegenſatz des auf der Erde und des vom Himmel herabgeſprochenen Gotteswortes *). — Freilich beſteht für unſeren Vf. die neuteſt. Gottesoffenbarung in den von Chriſto geſprochenen Worten, während ſie nach Johannes zwar nicht allein, aber doch vorwiegend in der Perſon Chriſti ſelbſt gegeben iſt (vgl. Joh. 1, 17.: ἐδόθη und ἐγένετο und 1, 14.). — Sodann kann auch nicht geleugnet werden, daß Johannes den Gegenſatz der alt- und der neuteſt. Offenbarung ſchärfer und beſtimmter auffaßt, als unſer Vf., indem er öfter hervorhebt, daß die Offenbarung Gottes in Chriſto eine weſentlich neue Gotteserkenntniß gebracht hat (vgl. Joh. 1, 18. 1 Joh. 1, 5. 4, 16.). — Auf der andern Seite macht er aber auch um ſo entſchiedener geltend, daß der Zweck der altteſt. Gottesoffenbarung kein anderer iſt, als durch ihr weiſſagendes Zeugniß Glauben an Chriſtum zu wecken (vgl. Joh. 5, 39. 46 f. — 1, 46. 19, 28.), und daß die ungläubigen Juden, welche die in dem Sohne gegebene Gottesoffenbarung verwerfen, damit auch dem altteſt. Gotteswort ſich verſchließen (Joh. 5, 38.), und kein Recht mehr haben ſich Abrahams Kinder zu nennen (Joh. 8, 39 f.), da ſie vielmehr Teufelskinder (Joh. 8, 44.) geworden ſind. Zwar enthalten die zuletzt angeführten Stellen Ausſprüche Chriſti, welche Johannes berichtet; aber daß darin auch ſein eigenes Urtheil über das ungläubige Judenthum ausgeſprochen iſt, verſteht ſich von ſelbſt, und geht auch aus 1 Joh. 2, 22 f. 3, 10. und abd. Stll. klar hervor. Daſſelbe Urtheil über das in der Feindſchaft gegen Chriſtum beharrende Juden-

*) Vgl. Meyer zu Joh. 3, 31 f. —

thum haben wir in wenig milderer Form auch in unſerem Briefe gefunden. —

Namentlich in einem Punkte hat aber Johannes die in unſerem Briefe vorliegende Anſchauung über das Verhältniß des alten Bundes zu dem neuen weiter fortgebildet. Es iſt ſchon oben bemerkt worden, daß der Zuſammenhang des alten und des neuen Bundes nach ihm vorwiegend in der im Geſetz und in den Propheten enthaltenen Weiſſagung begründet iſt. Dieſe ſelbſt ſetzt er nun in eine innigere und unmittelbarere Beziehung zu der Perſon Chriſti, als der Vf. unſeres Briefes. So ſagt er von Jeſaias geradezu, er habe die Herrlichkeit Chriſti geſehen (Joh. 12, 41.); und mit dieſer Ausſage iſt das Wort Chriſti, nach welchem Abraham ſich im voraus auf die Zeit der Erſcheinung Chriſti, und dann auch des Anblicks der wirklichen Erſcheinung des Verheißenen gefreut hat, zu vergleichen (Joh. 8, 56.). Auch ſchreibt Johannes alle in der vorchriſtlichen Zeit vorhandene wahre Gotteserkenntniß der erleuchtenden Wirkſamkeit des Logos zu (Joh. 1, 5.), und nennt das altteſt. Gottesreich τὰ ἴδια und das altteſt. Gottesvolk οἱ ἴδιοι des Logos (Joh. 1, 11.) *). Anfänge dieſer Betrachtungsweiſe des alten Bundes finden ſich nun allerdings ſchon in den pauliniſchen Schriften, und zwar nicht blos in 1 Cor. 10, 1 ff., ſondern auch in Röm. 4, 1 ff.; denn indem hier von Abraham und David gezeigt wird, daß ſie nicht durch Geſetzeswerke, ſondern durch den Glauben gerecht geworden ſeien, werden dieſe altteſt. Glaubensmänner ſchon als Angehörige des neuen Bundes dargeſtellt. Der Vf. unſeres Briefes hat dieſe Betrachtungsweiſe weiter ausgebildet und in allgemeinerer Weiſe angewendet, indem er — wie wir früher (§. 13) geſehen haben — alle Gläubigen des alten Bundes als Glieder der einen Gottesfamilie betrachtet, welche zu gleicher Zeit der Erfüllung der Verheißung theilhaftig, und als Bewohnerſchaft

*) Vgl. Köſtlin, S. 52 ff. und S. 132 ff. —

ein und derselben Gottesstadt im himmlischen Jerusalem vereinigt wird. Auch ist in seinen Augen das altteſt. Gottesvolk, weil es die Bestimmung hatte, dereinst Christi theilhaftig zu werden, schon im voraus der Leiden und der Schmach Christi theilhaftig geworden (§. 13). Ja er schreibt schon die Begründung des altteſt. Gottesreiches und die Herrschaft über dasselbe Christo zu. Aber es ist offenbar ein weiterer Fortschritt in dieser das A. T. christianisirenden Richtung, wenn Johannes es offen und klar ausspricht, daß der Logos als das Licht der Menschen seine erleuchtende Wirksamkeit schon zur Zeit des alten Bundes geübt habe, und wenn er die altteſt. Propheten in eine so unmittelbare Beziehung zu der Person Christi setzt, daß er nicht bei der Aussage stehen bleibt, sie hätten von Christo geweissagt, sondern auch in den ihnen gewordenen Offenbarungen der Herrlichkeit Jehova's Offenbarungen der Herrlichkeit Christi erkennt. — Bei dem Apostel Paulus ist noch der Glaube an die Zusage Gottes überhaupt, sofern er nämlich als Gerechtigkeit angerechnet wird, bei dem Vf. unseres Briefes der Glaube an die messianische Verheißung, namentlich an die Verheißung der zukünftigen Gottesstadt, und das Theilhaben an dieser Verheißung, bei Johannes aber das persönliche Verhältniß zu Christo, dem Sohne Gottes selbst — der Grund, aus welchem die altteſt. Gottesmänner in die von Christo gestiftete Gemeinschaft eingereiht werden. — Es läßt sich also nicht verkennen, daß in der Hereinrückung der Gottesmänner des alten Bundes in die Gemeinde des neuen Bundes und in der tieferen Auffassung des Verhältnisses in welchem Christus zu der altteſt. Oeconomie steht, eine fortschreitende Entwicklung statt gefunden hat, und daß die im Hebrbriefe enthaltenen Anschauungen den Uebergang von den pauliniſchen zu den johanneiſchen bilden*). —

*) Vgl. Köſtlin, S. 406 ff.

§. 25.

Vergleichung mit den Lehrbegriffen des Jacobus und Petrus.

Die Apostel Paulus und Johannes und der Vf. unseres Briefes haben mit einander gemein, daß sie den Zusammenhang des alten und des neuen Bundes zwar anerkennen, aber doch vorwiegend den zwischen beiden bestehenden Gegensatz herauskehren. Dagegen tritt in den Lehrbegriffen des Jacobus und Petrus der Zusammenhang beider Bündnisse stärker hervor, ohne daß jedoch ihr Unterschied verkannt wird.

Wie aber Paulus und der Vf. unseres Briefes die ihnen gemeinsame Grundanschauung über das gegenseitige Verhältniß der beiden Bündnisse auf Grund einer verschiedenen Auffassung des Judenthums in verschiedener Weise entwickelt und ausgestaltet haben, so müssen wir das Gleiche auch von Jacobus und Petrus sagen; auch von ihnen hat jeder seine eigenthümliche Betrachtungsweise des Judenthums; und in Folge davon sind auch in ihren Anschauungen über das Verhältniß des alten und des neuen Bundes nicht unbedeutende Verschiedenheiten. —

Die Auffassung des Judenthums, welche wir bei Jacobus finden, ist näher mit der pauliniſchen verwandt; wie Paulus, so betrachtet nämlich auch Jacobus das Judenthum fast ausschließlich als ein Gesetz, welches der Mensch zu erfüllen hat. Gerade diese Beiden gemeinsame Auffassung des Judenthums ist der Grund davon, daß in ihren Lehrbegriffen der Gegensatz jener beiden Grundanschauungen über das gegenseitige Verhältniß des alten und des neuen Bundes in solcher Schärfe an den Tag tritt, daß er sich scheinbar zum unversöhnlichen Widerspruch steigert. — Das Christenthum ist dem Jacobus, indem er mehr die Einheit, als den Unterschied des alten und des neuen Bundes geltend macht, das vollkommene Gesetz (*νόμος τέλειος* 1, 25.) und das Gesetz der Freiheit (*νόμος ἐλευθερίας* 1, 25. 2, 12.), welches den Menschen als ein ihm eingepflanztes Wort (*ὁ ἔμφυτος λόγος*

1, 21.) zu einer neuen Creatur umwandelt, rettet und selig macht (vgl. 1, 18. 21. 25.), wenn es demselben anders ein Ernst ist, kein bloser Hörer, sondern auch ein Thäter des Wortes zu sein *). Der Unterschied, der nach dieser Anschauung zwischen dem alten und dem neuen Bunde besteht, ist in Jer. 31, 33. (und den verwandten prophetischen Stellen) ausgesprochen. Ein Theil des Inhalts der von dem Vf. des Hebrbriefes angeführten Verheißung (vgl. Hebr. 8, 8 ff.), welchen er selbst nicht weiter in Betracht zieht, ist also von Jacobus besonders entwickelt worden; und in dieser Beziehung enthält der Lehrbegriff des Jacobus eine willkommene Ergänzung zu dem unseres Briefes (vgl. §. 11). Die Verschiedenheit in der ihnen zu Grunde liegenden Betrachtungsweise des Judenthums verbunden mit dem Unterschiede in der Grundanschauung über das Verhältniß des alten und des neuen Bundes hat aber zur Folge, daß sich keine näheren Berührungspunkte zwischen beiden Lehrbegriffen nachweisen lassen. —

Dagegen ist die petrinische Lehre von dem Verhältnisse des alten und des neuen Bundes mit der unseres Vf's sehr nahe verwandt. — Als eine Folge der aus der Individualität des Petrus zu erklärenden centralen Stellung, welche in seiner christlichen Gesammtanschauung die Hoffnung einnimmt, haben wir es zu betrachten, daß ihm die altest. Weissagung besonders wichtig ist, und daß er — hierin mit Johannes übereinstimmend — in dieser das Hauptband erkennt, welches den alten und den neuen Bund mit einander verbindet. Der durch die altest. Prophetie begründete Zusammenhang zwischen beiden Bündnissen besteht aber nicht blos darin, daß die Verheißung im Christenthume erfüllt ist, sondern ebensowohl darin, daß dieselbe auch noch den Christen das Ziel und den Gegenstand ihrer durch die Wieder-

*) Vgl. Schmid, II. S. 110 ff. und S. 128 ff. und Meßner, S. 77 ff. —

kunft Chriſti ſich verwirklichenden Hoffnung vorhält*). Wir haben geſehen, daß der Vf. des Hebrbriefes in ganz gleicher Weiſe die altteſt. Verheißungen als ein den alten und den neuen Bund innig mit einander verknüpfendes Band betrachtet.

Auf der andern Seite iſt auch die dieſem eigene Anſchauung, nach welcher der alte Bund mit allen ſeinen Inſtitutionen eine ſchattenbildliche Vorausdarſtellung des neuen war, dem Apoſtel Petrus nicht ganz fremd; doch ruht ſie bei ihm auf einer von einem andern Geſichtspunkt ausgehenden Betrachtungsweiſe des Judenthums. Während dieſes nämlich unſerem Vf. hauptſächlich ein Organismus von Veranſtaltungen iſt, welche Gott getroffen hat um eine Gemeinſchaft zwiſchen dem altteſt. Bundesvolke und ihm ſelbſt herzuſtellen, betrachtet es der Apoſtel Petrus vorwiegend als die allerdings noch ſehr unvollkommene Realiſation der Idee des mit Gott in Gemeinſchaft ſtehenden Gottesvolkes. Sein Auge iſt nicht auf die altteſt. Inſtitute, ſondern — ſeiner practiſchen Lebensrichtung entſprechend — unmittelbar auf das Verhältniß, in welchem die altteſt. Gemeinde zu Gott ſteht und auf die Bethätigung dieſes Verhältniſſes gerichtet; ſo kommt namentlich das Prieſter- und Opferinſtitut nur in Betracht, ſofern in demſelben jenes Gemeinſchaftsverhältniß des Volkes mit Gott bethätigt wird, und der Tempel, ſofern Gott in demſelben inmitten des Volkes Iſrael Wohnung gemacht hat. — Auf Grund dieſer Betrachtungsweiſe des Judenthums erſcheint dem Apoſtel Petrus das Chriſtenthum als die Verwirklichung der dem altteſt. Bundesvolke vorgeſteckten und im alten Bunde nur in ſehr unvollkommener Weiſe realiſirten Ideale. Die

*) Wenn man mit Schmid, II. S. 154 ff. und Meßner S. 117 ff. als die Grundanſchauung des petriniſchen Lehrbegriffs „die Auffaſſung des Chriſtenthums als der Erfüllung der altteſt. Prophetie“ bezeichnet, muß man auch das Zweite der oben bezeichneten Momente in dieſen Ausdruck einſchließen; ſonſt ſind die von Weiß (S. 20 f.) dagegen gemachten Einwendungen vollkommen begründet. — Vgl. übrigens 1 Petr. 1, 10—12. mit v. 7—9. —

christliche Gemeinde ist ihm der lebendige Tempel, das geistliche Gotteshaus, in welchem Gott wirklich Wohnung gemacht hat; sie ist ein königliches und heiliges Priesterthum, und naht als solches zu Gott, ihm geistliche Opfer darbringend; sie ist das wahre Eigenthumsvolk oder die Heerde Gottes; denn an ihr hat sich die Verheißung erfüllt: „Ich will ihr Gott sein und sie sollen mein Volk sein" (vgl. 1 Petr. 2, 4—10. 4, 17. 5, 2—4.) *). — So kann auch die petrinische Darstellung des gegenseitigen Verhältnisses des alten und des neuen Bundes als die Ausführung eines in Jer. 31, 33. enthaltenen und von dem Vf. des Hebrbriefes nicht weiter verfolgten Gedankens betrachtet werden; und auch in ihr müssen wir eine Ergänzung des Lehrbegriffs unseres Briefes erkennen. — Indeß berühren sich die petrinische Auffassung des Judenthums und die unseres Vf's doch ganz unmittelbar. Auch ruht ja die in unserem Briefe, wie bei Petrus, vorkommende Anwendung des Namens „das Volk Gottes" auf die Christengemeinde auf der Idee, daß in dieser das dem altteſt. Bundesvolke vorgesteckte Ideal seine Verwirklichung gefunden hat **). Auch darin stimmen Petrus und unser Vf. mit einander überein, daß sie jenem Namen nicht, wie Paulus, eine rein geistliche Bedeutung geben, sondern demselben noch eine Beziehung auf die nationale Zugehörigkeit zum Volke Israel belassen, indem sie die Gläubigen aus den Juden als die eigentliche Substanz der Christengemeinde be-

*) Vgl. Weiß, S. 117—133. — In der oben angegebenen Betrachtungsweise des Judenthums hat es seinen Grund, daß Petrus die Priester- und Opferidee nicht, wie der Hebrbrief, als in Christo, sondern als durch Christum an dem Volke selbst verwirklicht darstellt. —

**) Wie von Petrus, so wird auch von unserem Vf. die Christengemeinde οἶκος τοῦ θεοῦ genannt. Aber Weiß, S. 132 Anm. 2 hat richtig bemerkt, daß sie in unserem Briefe nicht wie bei Petrus „im Vergleich mit der Wohnung Gottes im Tempel, sondern „im Vergleich mit dem Hausweſen der altteſt. Theokratie" so genannt werde. —

trachten*). Den ungläubig gebliebenen Theil des jüdischen Volkes rechnet Petrus ferner, wie unser Vf., nicht mehr zu dem Volke Gottes (1 Petr. 2, 7 f.)**). — Auch ist die petrinische Vorstellung von dem Worte Gottes von der im Hebrbriefe vorliegenden in Nichts verschieden, d. h. sie ist wie diese, einfach aus dem A. T'e herübergenommen***). — Endlich ist uns die Stelle 1 Petr. 3, 20 f. ein Beweis dafür, daß die typische Ausdeutung der altteſt. Geschichte keineswegs ein dem Apostel Petrus fremdes Interpretationsverfahren ist. —

Die nachgewiesene Verwandtschaft zwischen der Lehre unseres Vf. mit der petrinischen berechtigt uns nun freilich nicht zu der Annahme eines unmittelbaren Einflusses des Apostels Petrus auf unsern Vf., da dieselbe lediglich darin begründet ist, daß beide Lehrtropen auf altteſt. Grundlage ruhen. Aber das Zusammentreffen in der Vorstellung von dem neuteſt. Gottesvolke ist uns wenigstens ein Beweis dafür, daß unser Vf. — obschon mit Paulus und seinen Mitarbeitern in näherer Verbindung stehend — doch von Hause aus dem Kreise angehörte, dessen Hauptvertreter der Apostel der Beschneidung ist, und daß ihm, wie diesem, das εὐαγγέλιον τῆς περιτομῆς anvertraut war. —

§. 26.

Vergleichung einiger jüdisch-rabbinischer Lehren.

Wenden wir nun unsere Aufmerksamkeit auch noch den außerbiblischen Lehren zu, welche auf die in diesem Theile entwickelten Lehranschauungen unseres Vf's Einfluß gehabt haben können, so muß vor Allem anerkannt werden, daß einige religiöse Vorstellungen, welche nicht unmittelbar dem A. T'e angehören, aber sich an altteſt. Aussagen anknüpfen und unter den jüdischen Zeitgenossen des Vf's verbreitet waren,

*) Vgl. Weiß, S. 117 ff., dem wir hierin gegen Schmid, II. S. 156 f., Meßner, S. 144 ff. und Abb. beistimmen. —

**) Vgl. Weiß, S. 120 f. —

***) Vgl. Weiß, S. 181 ff. —

von ihm beibehalten worden sind. — Von einer dieser Vorstellungen war schon früher (§. 20) die Rede. — Eine andere, welche der Vf. in unveränderter Gestalt aufgenommen hat, ist die Vorstellung, daß Moses das Gesetz durch die Vermittlung der Engel empfangen habe. Dieselbe findet sich bekanntlich noch nicht im A. T'e; dieses bezeugt vielmehr ausdrücklich, daß Jehova unmittelbar mit Moses gesprochen habe (vgl. Ex. 33, 11. Num. 12, 8. Deut. 5, 4. f. 44, 10.). Dagegen scheint allerdings in Ps. 68, 18. die Vorstellung enthalten zu sein, daß Jehova bei seiner Erscheinung auf dem Sinai von Engelschaaren umgeben war; und jedenfalls ist diese Vorstellung in der Uebersetzung der Stelle Deut. 33, 2. in der LXX und im Targum des Onkelos deutlich ausgesprochen. Dieselbe enthält nun freilich noch nichts, was über die erwähnten altteſt. Aussagen hinausginge; es gehört mit zu der herrlichen Majestät des erscheinenden Gottes, daß er von Engelschaaren begleitet ist; diesen ist aber bei dem Acte der Gesetzgebung noch keine vermittelnde Thätigkeit zugeschrieben. Erst nachdem sich die Anschauung verbreitet hatte, daß Jehova über die sichtbare Welt so unendlich erhaben sei, daß er nur durch Mittelspersonen in derselben wirke und sich kund gebe, konnte jene ältere und einfachere Vorstellung in der Weise umgestaltet werden, daß man nicht mehr den von Engeln begleiteten Jehova, sondern die Engel als Organe des in seiner Erhabenheit und Unsichtbarkeit verharrenden Gottes mit Moses reden ließ. In dieser Weise umgestaltet finden wir sie bei Josephus Antiqu. XV. 5, 3. *), im Talmud und in den Midraschim **). Ohne Zweifel war sie zur Zeit unseres Vf's Gemeingut der jüdischen Religionslehre geworden, da sie nicht nur von dem in den Schulen der pharisäischen Schriftgelehrsamkeit gebildeten Apostel Paulus

*) Ἡμῶν δὲ τὰ κάλλιστα τῶν δογμάτων καὶ τὰ ὁσιώτατα τῶν ἐν τοῖς νόμοις δι' ἀγγέλων παρὰ τοῦ θεοῦ μαθόντων. —

**) Einige der betreffenden Stellen findet man bei Bleek, II. S. 204. Röth, S. 137 f. und Delitzsch, S. 49.

(Gal. 3, 19.), sondern auch von dem Hellenisten Stephanus (Act. 7, 38. 53.) ausgesprochen und als allgemein anerkannt vorausgesetzt wird. Nur dem alexandrinischen Judenthum scheint sie fremd geblieben zu sein*). — Ebenfalls aus der jüdischen Theologie hat der Vf. die Vorstellung des himmlischen Jerusalems herübergenommen**), aber nicht ohne sie zu christianisiren; denn das himmlische Jerusalem ist ihm — wie wir gesehen haben — keine schlechthin jenseitige Stadt, von welcher auf Erden nur ein Abbild vorhanden ist; er benützt vielmehr jene Vorstellung um den himmlischen Character des neutest. Gottesreiches, in welchem jetzt schon das Jenseits zum Diesseits geworden ist, zu veranschaulichen. —

Den Nachweis dafür, daß auch die Betrachtungsweise der altest. Institutionen als einer σκιὰ τῶν μελλόντων in der jüdischen Theologie ihre Anknüpfungspunkte hat, versparen wir auf einen andern Ort. —

Wir bemerken schließlich nur noch, daß die angeführten Berührungspunkte zwischen der Lehre des Hebrbriefs und der jüdisch-rabbinischen Lehre ein nicht zu beseitigendes Zeugniß dafür sind, daß die religiösen Vorstellungen unseres Vfs in manchen Einzelheiten unsere Aufmerksamkeit mehr auf das palästinensische, als auf das alexandrinische Judenthum hinlenken***). Denn wie die Lehre, daß Moses das Gesetz durch die Vermittlung der Engel empfangen hat, so ist auch die Vorstellung von den zwei Weltzeiten nicht dem alexandrinischen, sondern dem palästinensischen Judenthume eigen;

---

*) Wenigstens läßt sie sich bei Philo nicht nachweisen, obschon derselbe von einer vermittelnden Thätigkeit der Engel bei der Weltschöpfung redet (de confus. lingu. p. 345 f.); ja de decem oracul. p. 746 leugnet er jede andere Vermittlerthätigkeit in dem Acte der Gesetzgebung, außer der des Moses. —

**) Vgl. Schöttgen's Dissertation: de Hierosolyma coelesti in den Horae hebr. et talm. I. S. 1205 ff. und Delitzsch zu 11, 10. —

***) Vgl. Delitzsch in der angef. Abhandl. S. 268.

und das Gleiche kann man, wie bald erhellen wird, im Grunde auch von der Vorstellung des himmlischen Jerusalems sagen. —

§. 27.

Vergleichung mit der philonischen Lehre.

Während in den Untersuchungen über den Character unseres Lehrbegriffs die aus der jüdisch-rabbinischen Religionslehre herübergenommenen Vorstellungen oft nicht gehörig berücksichtigt worden sind, wird der alexandrinischen Theologie, und namentlich der philonischen Lehre gewöhnlich ein sehr großer Einfluß auf die Lehranschauungen unseres Vfs zugeschrieben. Mit welchem Rechte man dies thut, haben wir jetzt noch in den unser erstes Lehrstück betreffenden Punkten zu untersuchen. —

Zunächst hat man in der Vorstellung unseres Vfs vom Worte Gottes (§. 6), namentlich in der Schilderung der schneidenden und durchdringenden Schärfe des λόγος τοῦ θεοῦ (4, 12.) Reminiscenzen an philonische Ausdrücke und Gedanken erkennen wollen *). In zahlreichen Stellen seiner Werke, namentlich in der Schrift Quis rerum divinarum haeres schildert nämlich Philo den Logos als den τομεὺς ἁπάντων oder τομεὺς τῶν συμπάντων; er sagt von demselben, daß er, aufs schärfste gewetzt, nicht aufhöre alles sinnlich Wahrnehmbare und überhaupt Alles mit Ausnahme des seiner Natur nach untheilbaren menschlichen νοῦς zu zertheilen. — Durch diese theilende und sondernde Wirksamkeit des Logos ist nach Philo die anfänglich gestaltlose und eigenschaftslose Substanz zuerst in das Schwere und das Leichte und dann in die vier Elemente gesondert worden; dann bewirkte dieselbe in den vier Elementen fort und fort weitere Besonderungen, bis zuletzt Einzelwesen wie Thiere und Pflanzen entstanden. Ebenso theilt und besondert der Logos auch die

*) Vgl. z. B. Schulz, S. 266 f.; Bleek, I. S. 399 f. II. S. 569 ff.; Delitzsch zu 4, 12 f.; u. Add.

Seele in das λογικὸν und ἄλογον, die Rede in Wahrheit und Lüge, die Wahrnehmung in das deutliche und das undeutliche Gedankenbild *). — Es kann nicht geleugnet werden, daß dieſe philoniſche Vorſtellung Manches enthält, was der Vorſtellung unſeres Vf's von der Wirkſamkeit des λόγος τοῦ θεοῦ ſehr ähnlich erſcheint. Aber es iſt doch nur eine ganz äußerliche Aehnlichkeit; die Vorſtellungen ſelbſt ſind grundverſchieden; denn die philoniſche ſchreibt ja dem Logos eine rein metaphyſiſche Wirkſamkeit zu; ſie iſt eine dem Gebiete der philoſophiſchen Speculation angehörige Vorſtellung, welche mit dem, was das A. T. von der Wirkungskräftigkeit des Wortes Gottes ſagt, gar nichts gemein hat; dagegen gehört die Vorſtellung unſeres Vf's dem Gebiete des Glaubens und der religiöſen Erfahrung an, und iſt von der altteſt. Vorſtellung von der Wirkſamkeit des Wortes Gottes nur im Ausdruck verſchieden (§. 21) **).

Delitzſch (S. 152. 155) macht zwar hiergegen geltend, es ſei ein Irrthum, wenn man meine, „die Wirkſamkeit des Logos liege für Philo nur im Bereiche der Natur und nicht

---

*) Vgl. Philo: Quis rer. div. haer. p. 499: Εἶτ' ἐπιλέγει. διεῖλεν αὐτὰ μέσα (Gen. 15, 10.), τὸ τίς οὐ προσθεὶς, ἵνα τὸν ἀδιδακτον ἐννοῆς θεὸν τέμνοντα τάς τε τῶν σωμάτων καὶ πραγμάτων ἕξεις ἁπάσας ἡρμόσθαι καὶ ἡνῶσθαι δοκούσας φύσεις τῷ τομεῖ τῶν συμπάντων αὐτοῦ λόγῳ· ὃς εἰς τὴν ὀξυτάτην ἀκονηθεὶς ἀκμὴν διαιρῶν οὐδέποτε λήγει τὰ αἰσθητὰ πάντα· ἐπειδὰν δὲ μέχρι τῶν ἀτόμων καὶ λεγομένων ἀμερῶν διεξέλθῃ, πάλιν ἀπὸ τούτων τὰ λόγῳ θεωρητὰ εἰς ἀμυθήτους καὶ ἀπεριγράφους μοίρας ἄρχεται διαιρεῖν οὗτος ὁ τομεύς ..... Ἕκαστον οὖν τῶν τριῶν διεῖλε μέσον, τὴν μὲν ψυχὴν εἰς λογικὸν καὶ ἄλογον, τὸν δὲ λόγον εἰς ἀληθές τε καὶ ψεῦδος, τὴν δὲ αἴσθησιν εἰς καταληπτικὴν φαντασίαν καὶ ἀκατάληπτον. — Ibid. p. 500: Οὕτως ὁ θεὸς ἀκονησάμενος τὸν τομέα τῶν συμπάντων αὐτοῦ λόγον διαιρεῖ τήν τε ἄμορφον καὶ ἄποιον τῶν ὅλων οὐσίαν καὶ τὰ ἐξ αὐτῆς ἀποκριθέντα τέσσαρα τοῦ κόσμου στοιχεῖα καὶ τὰ διὰ τούτων παγέντα ζῷά τε καὶ φυτά. Vgl. ferner ibid. p. 510. 511. 513. 514. —

**) Vgl. Neander, II. S. 857 f. —

der Gnade;" und das verhält ſich auch ganz gewiß ſo *). Aber es handelt ſich hier nicht um die Wirkſamkeit des Logos überhaupt, ſondern um ſeine ſchneidende und zertheilende Wirkſamkeit. Doch auch dieſe ſoll nach Delitzſch keine blos metaphyſiſche, ſondern auch eine ethiſch-religiöſe ſein. Aber in den Stellen, auf welche er ſich beruft, iſt gar nicht von der ſchneidenden und ſcheidenden Kraft des λόγος τοῦ θεοῦ die Rede; vielmehr ſpricht Philo in denſelben von dem σοφός und φιλάρετος, der mittelſt des ihm gegebenen (alſo des menſchlichen) λόγος oder νοῦς (vgl. Quis rer. div. haer. p. 513), welcher als ein Abbild des göttlichen auch ein τομεύς und διαιρέτης iſt, die Leidenſchaften, die σωματικαὶ ἡδοναί und überhaupt Alles, was τὸ θνητόν iſt, wegzuſchneiden und wegzubrennen ſucht, um zu der wahren ἐπιστήμη zu gelangen oder — was daſſelbe iſt — um ſich mit der aller ſterblichen Hüllen entkleideten διάνοια zu Gott aufzuſchwingen **). —

Wir brauchen nicht näher nachzuweiſen, wie groß der Unterſchied zwiſchen ſolchen philoniſchen Ausſprüchen und

*) Vgl. z. B. qd. deus sit immutab. p. 312, eine Stelle, welche vor andern als Realparallele zu Hebr. 4, 12. verglichen werden kann.

**) Die betreffenden Stellen ſind: De Cherub. p. 113: *Φλογίνη δὲ ῥομφαία, διότι χρὴ τούτοις παρακολουθεῖν τὸν μετὰ τῶν πραγμάτων ἔνθερμον καὶ πυρώδη λόγον, ὃς οὐδέποτε ληγει κινούμενος ὁπουδῆ πάσῃ πρὸς αἵρεσιν μὲν τῶν καλῶν, φυγὴν δὲ τῶν ἐναντίων. Οὐχ ὁρᾷς ὅτι καὶ Ἀβραὰμ ὁ σοφὸς ἡνίκα ἤρξατο κατὰ θεὸν μετρεῖν πάντα, καὶ μηδὲν ἀπολείπειν τῷ γεννητῷ, λαμβάνει τῆς φλογίνης ῥομφαίας μίμημα, πῦρ καὶ μάχαιραν, διελεῖν καὶ καταφλέξαι τὸ θνητὸν ἀφ' ἑαυτοῦ γλιχόμενος ἵνα γυμνῇ τῇ διανοίᾳ μετάρσιος πρὸς τὸν θεὸν ἀναπτῇ;* vgl. auch was unmittelbar darauf von Bileam geſagt iſt. De posterit. Caini. (Mang.) I. p. 256: *Ὁ γὰρ φιλάρετος ὑπὸ τῆς αὐτοειδοῦς τοῦ καλοῦ φαντασίας πυρωθεὶς καταφλέγει τὰς σωματικὰς ἡδονὰς, εἶτα κατακόπτει καὶ ἐπελαύνει, τῷ ἀεὶ [διαιρετῷ] διαιρετῇ λόγῳ χρώμενος.* Quod deter. pot. insid. p. 175 (*λόγῳ τομεῖ τῷ κατ' ἐπιστήμην τέμνεται*). —

dem, was wir in Hebr. 4, 12. lesen, ist, und wie wenig diese Stellen das beweisen können, was Delitzsch damit beweisen will. — Wollte man nun doch annehmen, daß dem Vf. unseres Briefes, als er die Stelle 4, 12. schrieb, die zuerst angeführten philonischen Aussprüche über die Alles durchdringende, schneidende Schärfe des Logos vorschwebten, so dürfte obigen Bemerkungen zu Folge doch nicht mehr behauptet werden, als daß er seine Ausdrücke theilweise den philonischen Schriften entlehnt hat. Für uns hat jedoch eine solche Annahme durchaus keine Wahrscheinlichkeit. Denn die Vergleichung des Wortes Gottes mit einem scharfen Schwerte war schon durch altest. Stellen, wie Jes. 49, 2. nahegelegt, und kommt auch sonst im N. T'e vor (Ephes. 6, 17. Apoc. 1, 16. 2, 12. 19, 15.). Der Vf. brauchte sie also nicht erst aus Philo zu entnehmen. Wenn er aber einmal auf diese naheliegende Vergleichung gekommen war, so konnte er zur anschaulichen Darstellung seiner dem A. T'e entstammenden Vorstellung von der lebendigen Wirkungskräftigkeit des Wortes Gottes keine andern Ausdrücke wählen, als solche, welche an jene philonischen Aussprüche anklingen, auch wenn ihm diese ganz unbekannt waren. —

Sehen wir nun weiter zu, ob vielleicht in andern unser erstes Lehrstück betreffenden Punkten ein Einfluß der philonischen Schriften auf die Anschauungen unseres Vf's erkennbar ist. Wir haben im vorigen §. gesagt, daß unser Vf. die Vorstellung des himmlischen Jerusalems aus der (palästinensisch-) jüdischen Theologie herübergenommen habe. In Uebereinstimmung hiermit sagt auch Delitzsch zu 11, 10., daß die apostolische Verkündigung sich in der Unterscheidung eines zweifachen Jerusalems der Sache nach an den palästinensischen Glauben anschließe. Aber er fügt hinzu, dem Ausdrucke nach schließe sich dieselbe in diesem Punkte, wie die unmöglich zufällige Verwandtschaft zeige, an die alexandrinische Lehre an; und hernach spricht er gar von einem „tiefinnerlichen Zusammenhange" zwischen den hierhergehörigen Aussagen Philo's und unseres Vf's, von einem Zusammen-

hange, welchen zu verkennen „eine schwer sich rächende Versündigung an der keineswegs mit dem letzten canonischen Buche abgebrochenen Heilserkenntnißgeschichte“ wäre. — Nun stellt Philo allerdings einmal der *νῦν οὖσα ἱερὰ πόλις* d. h. dem gewöhnlich so genannten Jerusalem eine andere Gottesstadt gegenüber; aber diese ist nach der ersten von ihm beliebten Deutung die Welt, und nach der zweiten die Seele des Weisen, in welcher Gott umherwandelt, wie in einer Stadt *). Man sieht leicht, daß die in unserem Briefe vorkommende Gegenüberstellung des irdischen und des himmlischen Jerusalems mit diesen philonischen Gedanken gar Nichts gemein hat, und daß sie viel näher mit der palästinensisch-jüdischen Vorstellung von einem dem יְרוּשָׁלַיִם שֶׁל־מַטָּה entsprechenden יְרוּשָׁלַיִם שֶׁל־מַעְלָה verwandt ist. — Doch Delitzsch weist uns auf andere philonische Stellen hin, in welchen in einer mit den Aussagen unseres Bf's auffallend übereinstimmenden Weise von einer himmlischen Gottesstadt die Rede sei, welche den Patriarchen verheißen gewesen, und nach der sie sich als nach ihrem Vaterlande gesehnt hätten. Und allerdings ist das dem Abraham von Gott verheißene Land nach Philo (sacr. leg. Alleg. lib. III. p. 76) *πόλις ἀγαθὴ καὶ πολλὴ καὶ σφόδρα εὐδαίμων*) **). Er sagt ferner

---

*) Philo de somn. p. 1142: *Πόλιν δὲ θεοῦ καθ' ἕνα μὲν τρόπον τὸν κόσμον καλεῖ .... καθ' ἕτερον δὲ τὴν ψυχὴν τοῦ σοφοῦ, ᾗ λέγεται καὶ ἐμπεριπατεῖν ὁ θεὸς ὡς ἐν πόλει ..... Ἡ γὰρ θεοῦ πόλις ὑπὸ Ἑβραίων Ἱερουσαλὴμ καλεῖται, ἧς μεταληφθὲν τοὔνομα ὅρασίς ἐστιν εἰρήνης. Ὥστε μὴ ζήτει τὴν τοῦ Ὄντος πόλιν ἐν κλίμασι γῆς (οὐ γὰρ ἐκ ξύλων ἢ λίθων δεδημιούργηται) ἀλλ' ἐν ψυχῇ ἀπολέμῳ καὶ ὀξυδορκούσῃ, προτεθειμένῃ τὸν δὲ θεωρητικὸν καὶ εἰρηναῖον βίον.* Vgl. auch de confus. lingu. p. 335 und de praem. et. poen. p. 929. —

**) Doch scheint diese Stelle nicht im Sinne der gleich anzuführenden, sondern nach de profug. p 576 gedeutet werden zu müssen, wornach die *πόλεις* Bilder der *γενικαὶ ἀρεταί* sind. Wie die Anschauung, daß die *πόλις*, in welcher Abraham, d. h. der *σόφος* und

(de agricult. p. 196 am Ende), die Seele des Weiſen habe den Himmel zum Vaterland und die Erde zur Fremde. Und an einer andern Stelle (de confus. lingu. p. 331 f.): Alle, welche nach dem Urtheile Moſis Weiſe geweſen ſeien, würden als παροικοῦντες dargeſtellt; denn ihre Seelen ſeien aus dem Himmel in die Fremde d. h. auf die Erde herabgeſchickt (vgl. de somn. p. 586); ſie kehrten aber wieder dorthin zurück, da ſie dafür hielten, ihr Vaterland ſei das himmliſche Land, in welchem ſie Bürger ſeien (πολιτεύονται), eine Fremde dagegen das irdiſche, in welchem ſie pilgerten (παρῴκησαν). In dieſem Sinne deutet denn Philo auch die Stellen Gen. 23, 4. und 47, 9., auf welche ſich ja auch unſer Vf. bezieht (11, 13.) — De somn. p. 592 iſt endlich der himmliſche Ort, von welchem aus die Seele in den Körper, wie in einen fremden Ort gekommen iſt, und wohin ſie Gott, die Bande des Körpers löſend, ſicher wieder zurückbringen wird, μητρόπολις genannt, wie nach de somn. p. 586 auch die Luft als Wohnſitz der körperloſen Seelen einer volkreichen Stadt verglichen wird, deren unvergängliche und unſterbliche Bürger die Seelen ſind, an Zahl den Sternen gleich *). — Es wäre Thorheit die Aehnlichkeit ſolcher Ausſprüche mit dem, was wir Hebr. 11, 9 f. 13—16. 13, 14. leſen, leugnen zu wollen, obſchon jene allerdings auch die unſerem Briefe fremde Lehre von der Präexiſtenz der Seelen und die Anſicht, daß der Körper ein Gefängniß der Seele ſei, enthalten, und überhaupt mehr philoſophiſchen, als bibliſchen und religiöſen Character an ſich tragen. Aber darf man denn auf jene nicht zu leugnende Aehnlichkeit wirklich die Schlüſſe bauen, welche Delitzſch darauf baut? Wenn man doch ſicherlich nicht behaupten

---

φιλάρετος wohnen ſoll, die ἀρεταί ſind, mit der andern, nach welcher der Himmel ſein Vaterland iſt, zuſammenhängt, kann man aus de confus. lingu. p. 331 f. ſehen, wo von dem Weiſen auch geſagt iſt, er herberge (παροικεῖ) in dem ſinnlichen Körper als in einer Fremde, ſei aber heimiſch (κατοικεῖ) als in ſeinem Vaterland in den νοηταῖς ἀρεταῖς, ἃς λαλεῖ ὁ θεὸς, ἰδιαφορούσας λόγων θείων. Vgl. auch de somn. p. 571 f.

*) Vgl. noch Quis rer. div. haer. p. 518. De Cherub. p. 128. —

darf, der Glaube, daß der Himmel das Vaterland der Gläubigen ist, sei aus der jüdisch-alexandrinischen Lehre in das N. T. herübergekommen, wenn ferner die Vorstellung unseres Vf's von dem himmlischen Jerusalem nicht in den philonischen Schriften, sondern in der jüdisch-palästinensischen Theologie ihre Wurzel hat, muß man dann nicht den Grund jener Aehnlichkeit in nichts Anderem suchen, als in den den Ausführungen Philos und unseres Vf's zu Grunde liegenden altteſt. Stellen (Gen. 17,8. 23,4. 47,9.), besonders da unser Vf. in 11,10.16. und 13,14. unter der πόλις bestimmt das himmlische Jerusalem versteht, während Philo in allen angeführten Stellen gar nicht andeutet, daß er an eine dem irdischen Jerusalem entsprechende πόλις denke? Nicht einmal das können wir zugeben, daß unser Vf. sich wenigstens in seinen Ausdrücken an die alexandrinische Lehre anschließe. Denn welches sind denn die Ausdrücke, welche er aus den philonischen Schriften entlehnt haben soll? Diejenigen, welche aus der LXX stammen, wird man nicht anführen wollen; der Ausdruck μέλλουσα πόλις aber ist nicht philonisch oder alexandrinisch, sondern knüpft sich an den Begriff ὁ αἰὼν μέλλων oder עוֹלָם הַבָּא an; auch sagt Philo von seiner übersinnlichen μητρόπολις nirgends, daß Gott ihr τεχνίτης καὶ δημιουργός sei; den Namen πόλις θεοῦ ζῶντος endlich wird doch wohl Niemand als einen philonischen in Anspruch nehmen; ein Anderes wäre es, wenn unser Vf. das himmlische Jerusalem auch als τὴν τοῦ Ὄντος πόλιν bezeichnete!

Doch sehen wir zu ob nicht gerade in den Lehren, welche den eigentlichen Kern unseres ersten Lehrstückes bilden, philonische Einflüsse nachweisbar sind. Köstlin hat behauptet, die Polemik unseres Vf's gegen die äußerlichen Opfer und Reinigungen und die Gegenüberstellung der Aeußerlichkeit der Versöhnung im alten und der geistigen Versöhnung mit Gott im neuen Bunde sei zwar nicht aus Philo entlehnt, da sie in der Lehre Jesu selbst wurzle, aber doch sei sie in der Einzel-

ausführung von Philo beeinflußt*); und so werden auch von Andern namentlich zu Hebr. 10, 3 f. philonische Parallelen angeführt**). — Wir beschränken uns hier darauf, die Behauptung Köstlin's nur in Betreff der Lehre von der Unwirksamkeit der altteſt. Opfer zu prüfen, werden jedoch später (Th. III) auf dieselbe zurückkommen müssen. —

Gerade in einer von den Auslegern zu Hebr. 10, 3 f. verglichenen Stelle scheint Philo auf's Entschiedenste die Wirkungskräftigkeit der altteſt. Opfer zu behaupten; in dem Satze: εὔηθες γὰρ τὰς θυσίας μὴ λήθην ἁμαρτημάτων, ἀλλ' ὑπόμνησιν αὐτῶν κατασκευάζειν scheint er nämlich die vom Vf. des Hebrbriefes in 10, 3. ausgesprochene Ansicht geradezu für eine Albernheit zu erklären; und dieser Schein wird noch dadurch verstärkt, daß er unmittelbar zuvor von dem Altare Gottes sagt: δι' οὗ πάντων ἁμαρτημάτων καὶ παρανομημάτων ἀπολύσεις γίνονται καὶ παντελεῖς ἀφέσεις. Allein die zuerst angeführten Worte gewinnen einen andern Sinn, wenn man den Zusammenhang, in welchem sie stehen, in's Auge faßt. Philo erklärt nämlich warum bei den sogenannten Dankopfern das Herz und das Gehirn nicht mit auf den Altar gebracht werde, und sucht den Grund hiervon darin, daß in diesen Organen das ἡγεμονικόν, d. h. der νοῦς seinen Sitz habe; dieser allein sei der ἀφροσύνη, der ἀδικία, der δειλία und aller andern κακίαι fähig; brächte man also Herz und Gehirn auf den Altar, so brächte man damit das Gefäß auf den Altar, in welchem der νοῦς sich auf den Abweg der Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit begeben habe, und würde so durch die Opferdarbringung nicht λήθην, sondern ὑπόμνησιν ἁμαρτημάτων zu Stande bringen. Und dies ist's, was Philo als ein εὔηθες bezeichnet***). Wir dürfen daher aus diesen Worten nicht folgern, daß nach seiner An-

*) Vgl. Köstlin, Abhandl. 1854, S. 410. —

**) Vgl. z. B. Schulz, S. 272. Bleek, I. S. 401. Delitzsch z. d. St. u. Abd. —

***) Vgl. de anim. sacrif. idon. p. 840 f. —

ſicht die Opfer eine Vergeſſenheit der Sünden erwirken. Zwar ſcheint dieſe Anſicht in den andern oben angeführten Worten ausgeſprochen zu ſein; allein dieſen dürfen wir im Sinne Philos nur eine beſchränkte Geltung zuſchreiben. Er erklärt nämlich öfters, das *βουθυτεῖν* ſei keine Frömmigkeit; von den Gottloſen wende Gott ſich ab, wenn ſie ſchon jeden Tag hundert oder gar 10,000 Farren opfern wollten; von ihren Opfern ſagt er: *οὐ λύσιν ἁμαρτήματων ἀλλ' ὑπόμνησιν ἐργάζονται.* Der Werth und die Wirkung des Opfers hängt nämlich ganz von der Geſinnung des Opfernden ab; an einem gottliebenden Sinne und an Männern die ſich in der Tugend üben hat Gott Freude; von ſolchen Männern nimmt er die geringſten Opfergaben willig als Gaben vom größten Werthe an; ja wenn dieſe auch gar keine anderen Opfer, ſondern nur ſich ſelbſt, die vollkommenſte Fülle der *καλοκἀγαθία* in ſich tragend, darbringen, ſo bringen ſie das beſte Opfer dar, indem ſie durch Lobgeſänge und Dankſagungen Gott, den *ἐυεργέτης* und *σωτήρ* verherrlichen. Die wahre *ἱερουργία* iſt nämlich nichts Anderes, als die Frömmigkeit einer gottliebenden Seele; an feuerloſen Altären, um welche Tugenden ihren Reigen halten, hat Gott Freude, nicht aber an den von vielem Feuer flammenden, wo der Unheiligen ungeweihte Opfer mit verbrennen, *ὑπομιμνήσκουσαι τὰς ἑκάστων ἀγνοίας τε καὶ διαμαρτίας* *).

Wir ſehen aus ſolchen Ausſprüchen, daß die äußerliche Opferdarbringung in den Augen Philo's allerdings nicht mehr Werth und keine größere Wirkungskraft hat, als in den Augen unſeres Vfs. Wir haben freilich wohl darauf zu achten, daß er nur von den Opfern der Gottloſen das ſagt, was nach Hebr. 10,3. von den altteſt. Opfern überhaupt gilt. Aber andererſeits ſtellt Philo die Frömmigkeit einer gottliebenden Seele ſo entſchieden als das einzige Opfer dar,

*) Vgl. Philo de plant. Noë p. 229.; ibid. p. 237. de Mose lib. III. p. 669 f.; de sacrificant. p. 849 f.; quod. det. pot. insid. sol. p. 159. —

welches wahren Werth hat, daß man meinen ſollte, der Fromme brauche nach ſeiner Anſicht gar keine Opfer darzubringen. Dies iſt nun freilich keineswegs Philo's Meinung, wie wir aus der intereſſanten Stelle de migrat. Abrah. p. 401 f. ſehen, wo er diejenigen entſchieden tadelt, welche ſich durch ihre allegoriſchen Deutungen dazu verleiten ließen, die im Geſetze vorgeſchriebenen Gebräuche gering zu achten; er vergleicht dieſe Gebräuche mit dem Leibe, das was durch ſie bedeutet iſt mit der Seele; wie man nun für den Leib ſorgen müſſe, weil er das Wohnhaus der Seele iſt, ſo müſſe man ſich auch um den wörtlichen Sinn der Geſetze kümmern. Doch fordert Philo die Beobachtung der geſetzlichen Gebräuche, alſo auch die Opferdarbringungen im Grunde nur deßhalb von dem Frommen, weil das Leben in der Gemeinſchaft mit Andern dieſem die Pflicht auferlegt, darnach zu ſtreben, daß er fromm und tugendhaft nicht nur ſei, ſondern auch erſcheine; in dieſem Sinne begründet er auch die Forderung der Beobachtung der geſetzlichen Gebräuche damit, daß durch dieſelbe das was dadurch bedeutet iſt deutlicher erkannt, und der Tadel und die Anklagen der großen Menge vermieden werden *). — In den Augen Gottes haben alſo die äußerlichen Opferdarbringungen auch nach Philo keinen Werth; der Fromme bedarf ihrer nicht, um Gott zu gefallen; und der Gottloſe erwirkt damit nicht Losſprechung von ſeinen Sünden, ſondern Erinnerung an dieſelben. — Wir können nicht leugnen, daß ſich hier die Lehre unſeres Vf's näher mit der philoniſchen berührt; hat doch — wie wir oben ſahen — ſelbſt der in Hebr. 13, 15. ausgeſprochene Gedanke, ſeine philoniſche Parallele. — Aber wir dürfen auch den großen Unterſchied, der trotz aller Verwandtſchaft vorhanden iſt, und der ſeinen tiefſten Grund darin hat, daß Philo kein Bewußtſein des Bedürfniſſes der Sündenſühnung hat, nicht überſehen. Während unſer Vf. auf's entſchiedenſte daran feſthält, daß der Menſch nur mittelſt der reinigenden

*) Vgl. auch Dähne, G. d. j. al. R. Ph., I. S. 66 f.

und heiligenden Kraft eines seine Sünden sühnenden Opfers zur Gemeinschaft mit Gott befähigt werden kann, hat der alexandrinische Philosoph diese altteſt. Wahrheitserkenntniß über Bord geworfen; den Gedanken, daß das Opfer den Menschen heilige, hat in seinem Bewußtsein der andere, daß des Menschen Frömmigkeit das Opfer heilige, ganz verdrängt. Darum haben auch die beiderseitigen Aussprüche über die Unwirksamkeit der altteſt. Opfer eine grundverschiedene Bedeutung. Auch ist die Verwandtschaft derselben keineswegs der Art, daß wir berechtigt wären, mit Köstlin zu behaupten, daß sich in diesem Punkte ein Einfluß Philo's auf die Ausgestaltung unseres Lehrbegriffs verrathe. — Allerdings aber können wir, wenn wir noch daran denken, daß das alexandrinische Judenthum überhaupt den äußerlichen Cärimonien nur, sofern dieselben als Symbole betrachtet wurden, Werth und Berechtigung zugestand, und daß die in Palästina lebenden, aber ihrer Richtung nach durchaus alexandrinischen Essäer sogar gar keine Thieropfer darbrachten*), auf Grund jener Verwandtschaft die Behauptung wagen: Es ist möglich, daß der Vf. des Hebrbriefes ein Mann von alexandrinischer Bildung war, und daß er gerade deßhalb besonders geneigt und geschickt war, die Aeußerlichkeit der altteſt. Versöhnungsanstalt als eine ihr anhaftende Mangelhaftigkeit zu erweisen, und ihr gegenüber die Vorzüglichkeit der neuteſt. Versöhnungsanstalt in's Licht zu setzen. —

Nun erhalten wir auch wirklich für diese Behauptung eine Bestätigung, wenn wir das hermeneutische Verfahren, welches unser Vf. in der Deutung der Melchisedeks-Erzählung in Anwendung bringt, mit dem hermeneutischen Verfahren Philo's vergleichen.

Zwar hatte die allegorische Schriftauslegung zur Zeit unseres Vf's längst auch bei den palästinensischen Juden Eingang gefunden, obschon man die ursprüngliche Heimath der-

*) Vgl. Philo qd. omn. prob. lib. s. p. 876: *οὐ ζῶα καταθύοντες, ἀλλ' ἱεροπρεπεῖς τὰς ἑαυτῶν διανοίας κατασκευάζειν ἀξιοῦντες.* —

ſelben nicht in Paläſtina, ſondern in Alexandrien zu ſuchen hat*). Allein wo die paläſtinenſiſchen Juden nicht durch ihre gekünſtelten Deutungen für Gebräuche, welche im Geſetze nicht vorgeſchrieben waren, Stützpunkte in der Schrift zu gewinnen ſuchen, da iſt ihre Allegorik meiſt auf alexandriniſchen Einfluß zurückzuführen. Wenn ſich daher in dem hermeneutiſchen Verfahren unſeres Vfs eine nähere Verwandtſchaft mit dem philoniſchen nachweiſen läßt, ſo muß uns dieſer Umſtand die Anſicht, daß derſelbe ein Mann von alexandriniſcher Bildung und Geiſtesrichtung war, ſehr empfehlen. Eine ſolche Verwandtſchaft iſt nun wirklich vorhanden. Das Verhältniß des buchſtäblichen und geſchichtlichen Sinnes einer altteſt. Stelle zu dem durch die allegoriſche (oder typiſche) Ausdeutung gewonnenen Sinne wird nämlich von Philo ganz ebenſo aufgefaßt, wie von dem Vf. unſeres Briefes. Beide ſtimmen darin überein, daß ſie den geſchichtlichen Sinn der von ihnen allegoriſch (oder typiſch) gedeuteten altteſt. Erzählungen zwar anerkennen, aber auf denſelben wenig Gewicht legen, weil in ihren Augen der eigentliche Sinn, um deſſen willen die betreffende Erzählung in der Schrift ſteht, der durch ihr Interpretations-Verfahren gewonnene Sinn iſt, zu welchem jener ſich nur wie der Leib zu der Seele oder wie σκιαί τινες σωμάτων zu den ὑφεστῶτα ἀληθείᾳ πράγματα verhält**). Es könnte zwar ſcheinen, als ob Philo die buchſtäbliche Auffaſſung der Schriftworte oft für ganz unzuläſſig erklärte; und es mag dies in manchen Stellen auch wirklich der Fall ſein***); daß er aber in

*) Vgl. Herzfeld, Geſch. des Volkes Iſrael v. Vollendung des zweiten Tempels bis zur Einſetzung des Makkabäers Schimon zum hohen Prieſter und Fürſten, II. S. 271 f. und 501. —

**) Vgl. beſonders Philo de confus. lingu. p. 348; de migrat. Abrah. p. 402 f.; de congr. quaer. erud. grat. p. 430; de somn. p. 573 und Dähne, G. d. j. al. R. Ph. I. S. 63 ff. —

***) Vgl. z. B. sacr. leg. Allegor. lib. II. p. 1091; lib. III. p. 61. 104; qd. det. pot. insid. sol. p. 172. 183. 185; de poster. Cain. (Mang.) I. p. 226. 227. 235; qd. deus sit immut. p. 312; de agricult. p. 201. 206. 210; de plant. Noe, p. 218 f; de confus. lingu. p. 321 f.; de somn. p. 571. 580. —

der Regel der buchstäblichen und geschichtlichen Auffassung eine freilich untergeordnete Berechtigung zugesteht, geht nicht nur aus seinen ausdrücklichen Erklärungen hierüber, sondern auch aus vielen Zeugnissen seines Interpretations-Verfahrens hervor*). — Auch im Einzelnen zeigt sich eine Verwandtschaft der Hermeneutik unseres Vf's mit der philonischen. Die Art, wie jener in 4,8. (vgl. 11,15.) nachweist, daß man bei dem geschichtlichen Sinne der betreffenden Schriftworte gar nicht stehen bleiben könne, erinnert trotz alles nicht zu verkennenden Unterschiedes an ähnliche Nachweisungen Philo's. — Ferner finden wir bei diesem auch das unserem Vf. eigenthümliche Verfahren, fast alle einzelnen Ausdrücke, welche in einer Schriftstelle vorkommen, für die auf diese gegründete Argumentation zu verwenden (vgl. §. 18). — Und endlich gilt auch bei Philo, wie in unserem Briefe, das Schweigen der Schrift für ebenso absichts- und bedeutungsvoll als ihr Reden**). Eine nähere Verwandtschaft des beiderseitigen Interpretations-Verfahrens läßt sich hiernach nicht leugnen. —

Wir dürfen jedoch auf der anderen Seite den noch viel bedeutenderen Unterschied zwischen der Hermeneutik Philo's und der unseres Vf.'s nicht übersehen. Wir können denselben mit Beziehung auf §. 19 kurz in den Worten angeben: Philo's Hermeneutik ist eine durch und durch allegorische, die unseres Vf's dagegen eine typologische. Mag jener physische oder ethische Allegorien vortragen***), immer haben seine Deutungen gar kein Verständniß der

*) Vgl. z. B. de somn. p. 1149; de Abrah. p. 366 f. 377. 379. 382; de decem oracul. p. 744; de anim. sacrif. idon. p. 838; de spec. leg. p. 773; de praem. et poen. p. 919; sacr. leg. Alleg. lib. II. p. 1090. — Die Vergleichung des philonischen Interpretations-Verfahrens bestätigt übrigens die Richtigkeit dessen, was wir in §. 19 zur Erklärung von Hebr. 7. a. a. gesagt haben. Mit Recht bemerkt Delitzsch, daß ein genauerer Einblick in die philonischen Schriften die Ausleger hier vor Irrwegen bewahrt hätte. —

**) Vgl. Qu. rer. div. haer. p. 489. 499.; de ebriet. p. 248.; sacr. leg. Alleg. lib. II. p. 1097. —

***) Vgl. über diesen Unterschied z. B. sacr. leg. Alleg. lib. II. p. 1088. 1089. —

geſchichtlichen Bedeutung der betreffenden Erzählung oder Einrichtung zu ihrer Grundlage; immer ſind ſie völlig willkürliche Eintragungen ganz fremdartiger Ideen in die Schriftworte, an dieſe nur in äußerlicher Weiſe durch zufällige Aehnlichkeiten loſe angeknüpft; während dagegen der typologiſchen Schriftauslegung unſeres Vf's ein tieferes Verſtändniß der geſchichtlichen Bedeutung der altteſt. Erzählung zu Grunde liegt, obſchon die Erzählung als Bericht über einen geſchichtlichen Vorfall auch für ihn von geringer Bedeutung iſt*). Man braucht nur einige Seiten aus der Schrift sacr. leg. Alleg. oder aus de migrat. Abrah. zu leſen, um ſich davon zu überzeugen, daß der Character der typiſchen Schriftausdeutung im Hebrbriefe von dem der allegoriſchen Interpretation, wie Philo ſie anwendet, grundverſchieden iſt. Wie ſehr ſtechen allegoriſche Deutungen, wie die: Adam ſei ein Bild des νοῦς, Eva der αἴσθησις, die Schlange bedeute die ἡδονή, die Thiere (Gen. 2, 19.) die πάθη, von der typiſchen Deutung der Melchiſedeks-Erzählung in unſerem Briefe ab! Und wie grundverſchieden von der letzteren iſt die philoniſche Deutung derſelben Erzählung in sacr. leg. Allegor. lib. III. p. 75.**)! — Bei dieſer tiefgreifenden, inneren Verſchiedenheit des beiderſeitigen Interpretations-Verfahrens darf man auf die mehr äußerliche Verwandtſchaft, welche wir allerdings zugeſtehen mußten, nimmermehr die Behauptung gründen, daß unſer Vf. in ſeinem hermeneutiſchen Verfahren von Philo abhängig ſei***). Wäre eine ſolche Abhängigkeit wirklich vorhanden,

---

*) Vgl. Carpzov, S. LXXXXVI, der wohl in obigem Sinne bemerkt, Philo wiſſe nur von einem typus moralis. Beſonders leſenswerth iſt aber, was Tholuck S. 84—90 über das Verhältniß der Hermeneutik unſeres Vf's zu der philoniſchen bemerkt; doch können wir demſelben nicht in Allem beiſtimmen. —

**) Wir werden ſpäter (Th. III.) wieder hierauf zurückkommen. —

***) Gegen Kuinoel, S. XVIII, Köſtlin, Abhandl. 1854, S. 409 u. Add. —

so müßte sich auch in unserem Briefe, wenigstens in gewissem Maaße eine Beobachtung der traditionellen κανόνες τῆς ἀλληγορίας, welchen Philo folgt*), nachweisen lassen — ein Nachweis, welchen zu führen schwerlich Jemand unternehmen wird. In unsern Augen ist das hermeneutische Verfahren unseres Vf's in seinem Unterschiede von demjenigen Philo's vielmehr ein neuer Beweis dafür, daß jener ganz anders als dieser in dem A. T'e lebte, und daß er dem palästinensischen Judenthume, welches das Verständniß der heilsgeschichtlichen Bedeutung der altteſt. Erzählungen und Institutionen wenigstens besser bewahrt hatte, als das alexandrinische Judenthum, geistig weit näher stand als Philo. —

Obschon hiernach die allerdings vorhandene Verwandtschaft der Schriftauslegung unseres Vf's mit der philonischen die Annahme einer Abhängigkeit des ersteren von Philo nicht begründen kann, so fordert dieselbe doch eine Erklärung. Für zufällig kann man das Zusammentreffen nicht halten. Auch macht unser Vf., wie Tholuck mit Recht bemerkt (S. 91), den Eindruck eines Mannes, „der durch vielfältige Uebungen und Reflexionen den tieferen Schriftsinn zu eruiren gelernt hat." Wir sind also zu der Annahme berechtigt, daß er diese Fertigkeit seiner Schulbildung verdankte. Nun ist ja die allegorische Schriftauslegung keineswegs blos Philo eigen. Schon zur Zeit Aristobuls (um 160 oder 150 vor Chr.) wurde sie geübt und wurde die Nothwendigkeit gefühlt, bestimmte Regeln für dieselbe aufzustellen**). Auch will Philo selbst bekanntlich seine allegorischen Erklärungen großentheils von Aelteren empfangen haben***). Von den Therapeuten berichtet er nicht nur, daß sie die Schrift allegorisch ausleg-

*) Vgl. z. B. de Abrah. p. 359; de somn. p. 576; de sacrificant. p. 851. —

**) Vgl. Euseb. praep. evang. VIII., 10. ed. Paris. p. 221; ed. Colon. p. 376.

***) Vgl. z. B. de Abrah. p. 364.; de special. leg. p. 804 (am Ende); de circumcis. p. 811 (wo es sich jedoch nicht blos um eine allegorische Deutung handelt). —

ten, weil ihnen die ganze Gesetzgebung einem Thiere vergleichbar erschien, indem die Gebote nach ihrem buchstäblichen Sinne dem Körper, der in den Worten verborgene Sinn aber der Seele entspreche, sondern er sagt auch, daß sie Schriften von Männern der Vorzeit besäßen, welche als Stifter der Secte viele Denkmale des allegorischen Verfahrens hinterlassen hätten, die von den Therapeuten seiner Zeit bei ihrer Schriftauslegung als Vorbilder gebraucht würden*). — Aber nicht nur in Alexandrien, beziehungsweise in Aegypten, sondern auch in Palästina begegnet uns eine ihrem Character nach durchaus alexandrinisch-allegorische Hermeneutik bei den Essäern, von welchen Philo sagt: τὰ γὰρ πλεῖστα διὰ συμβόλων ἀρχαιοτρόπῳ ζηλώσει παρ' αὐτοῖς φιλοσοφεῖται**), und bei Josephus***). — Wenn wir nun im Hinblick auf diese Thatsachen annehmen, daß der Vf. des Hebrbriefes ein alexandrinisch-gebildeter Juden-Christ war, dessen Heimath aber ebensowohl Palästina als Alexandrien gewesen sein kann†), so ist uns die Verwandtschaft

*) Philo de vit. contempl. p. 893 und 901. —

**) Qu. omn. prob. lib. s. p. 877. —

***) Ant. Prooem. §. 4. Vgl. Dähne G. d. j. al. R. Ph. II. S. 240 ff. —

†) Palästina; denn die Essäer und Josephus sind auch mit alexandrinischer Weisheit bekannt, und es gab ja sogar in Jerusalem eine Synagoge der Alexandrer (Act. 6, 9.); auch darf die allegorische Schriftauslegung des in Jerusalem gebildeten Apostels Paulus vielleicht auf Einflüsse des Alexandrinismus zurückgeführt werden, da wir wissen, daß in der Schule Gamaliels auch griechische Weisheit gelehrt wurde (vgl. Lightfoot hor. hebr. II. S. 706.). — Aber auch Alexandrien konnte die Heimath unseres Vf's sein, obwohl er dem palästinensischen Judenthume geistig viel näher steht, als Philo; denn gewiß gab es dort auch Männer, deren Geistesrichtung bei ihrer alexandrinischen Bildung doch durch den Geist des A. T's und nicht durch die hellenische Bildung bestimmt war, und die darum auch manche palästinensisch-jüdischen Anschauungen treuer bewahrten oder in sich aufnahmen. Vgl. Tholuck S. 93 f.; Dähne, G. d. j. al. R. Ph. II. S. 177. 185.; und Herzfeld a. a. O. II. S. 502 f. 504 ff. —

seiner Schriftauslegung mit der philonischen völlig erklärlich *). —

Während wir also einen Einfluß Philo's auf die Lehranschauungen unseres Vf's bis jetzt nirgends entdecken konnten, erscheint uns dagegen die Ansicht, daß dieser ein Mann von alexandrinischer Bildung war, als eine nicht unbegründete. Nun haben wir schon früher (§. 23) erkannt, daß unser Vf. keine pharisäische Schulbildung erhalten haben kann, daß vielmehr sein Bildungsgang der Art gewesen sein muß, daß er durch denselben vorwiegend zur näheren Betrachtung der durch das mosaische Gesetz angeordneten Institutionen und zum Nachsinnen über ihre Bedeutung angeregt wurde. Und gerade dies ist wirklich der Fall, wenn der Vf. ein alexandrinisch-gebildeter Juden-Christ war. Denn die Alexandriner wandten sich aus naheliegenden Gründen mit besonderer Vorliebe dem Studium des Pentateuchs und besonders der Ausdeutung der cärimoniellen Gebote und der gottesdienstlichen Gebräuche zu. Da fanden sie natürlich am meisten Spielraum für ihr allegorisches Interpretations-Verfahren, welches das einzige Mittel war ihre dem A. T'e fremden Ideen in dieses hineinzutragen. Gerade darum stellt Philo die mosaischen Schriften über alle andern Schriften des A. T's; darum beschäftigt er sich fast ausschließlich mit ihrer Deutung. Darum hat Aristobul βίβλους ἐξηγητικὰς τοῦ Μωυσέως νόμου oder τὴν τῶν ἱερῶν νόμων ἑρμηνείαν geschrieben **). Darum beschäftigten sich die Therapeuten besonders mit der νομοθεσία, und die Essäer mit den πάτριοι νόμοι. Auch dürfen wir daraus, daß die letzteren am Opfercultus nicht Theil nahmen, schließen, daß dieselben sich namentlich der allegorischen Deutung der Opfergebräuche befleißigten. — War also unser Vf. ein alexandrinisch gebildeter Juden-

*) Vgl. Bleek, I. S. 398; von Cölln, S. 198; Lutterbeck, II. S. 247; Schumann, II. S. 813. —

**) Vgl. Euseb. h. e. lib. VII. cap. 32, §. 7 und praep. evang. VII. 13 (ed. Paris, p. 190; ed. Col. p. 323).

Christ, so war er wirklich durch seinen Bildungsgang besonders auf das Nachsinnen über die Bedeutung der gottesdienstlichen Gebräuche hingewiesen; und es ist dann mit in dieser seiner Schulbildung begründet, daß er das mosaische Gesetz vorwiegend als Cärimonialgesetz betrachtet. —

Doch dürfen wir seine Auffassung des Judenthums (§. 23) keineswegs allein auf Rechnung seiner alexandrinischen Bildung setzen. Denn ihren tiefsten Grund hat dieselbe nicht in seinem Bildungsgange, sondern in seinem eigensten, innersten Geistesleben. Weil er ein nach Sündenvergebung sich sehnendes, und nach lebendiger Gottesgemeinschaft hungerndes Herz hatte, darum waren ihm die diesem religiösen Grundbedürfniß entgegen kommenden Veranstaltungen Gottes das Wichtigste in der ganzen altest. Oeconomie; darum faßte er sie von einer ganz andern Seite aus auf, als z. B. Philo, der weil ihm das Bewußtsein der Sühnbedürftigkeit fehlt, an eine den Opfern, als gottgeordneten Sühnmitteln, eigene reinigende und heiligende Kraft gar nicht denkt; darum fühlte unser Vf. tief, daß die Sehnsucht nach wahrer Gemeinschaft mit Gott mittelst der altest. Institutionen unmöglich Befriedigung finden könne. Sein nicht theoretisch-philosophisches, auch nicht blos ethisches, sondern durch und durch practisch-religiöses Interesse konnte sich aber auch durch den höheren theils physischen (metaphysischen) theils ethischen Sinn, welchen die jüdisch-alexandrinischen Philosophen den altest. Satzungen abzugewinnen suchten, nicht befriedigt fühlen. Erst als ihm in dem neutest. Gotteworte die durch Christum gestiftete Versöhnung dargeboten wurde, fand er was er suchte; und auf dem Grunde der inneren Erfahrung einer durch Christum wirklich erlangten Sündenvergebung und Gottesgemeinschaft baute sich dann die Erkenntniß der Vorzüglichkeit und Vollkommenheit des durch Christum gestifteten neuen Bundes, die Erkenntniß, daß in diesem Bunde das wesenhaft vorhanden ist und dargeboten wird, was im alten Bunde nur im unvollkommenen Schattenbilde vorhanden war, von selbst auf. —

Ziehen wir schließlich das Resultat aus unseren Vergleichungen, so können wir es in den Worten zusammenfassen: Unser Vf. war ursprünglich ein alexandrinisch-gebildeter Jude, der aber mit dem palästinensischen Judenthume mehr Geistesverwandtschaft hatte und mehr unter dem Einflusse desselben stand, als z. B. Philo. Durch sein practisch-religiöses Interesse wurde er dem Christenthume zugeführt, und erkannte in Folge eigener innerer Erfahrung die Vorzüglichkeit des neuen Bundes vor dem alten. Er hielt anfänglich die Bekehrung und Belehrung seiner jüdischen Volksgenossen für seinen eigenthümlichen Beruf, stand aber auch mit dem Apostel Paulus und seinen Mitarbeitern in einem näheren Verhältnisse. Auf Grund seiner eigenen Erfahrung, von der ihm eigenthümlichen Auffassung des Judenthums ausgehend, und durch immer tiefere Versenkung in den Geist des altt. Gotteswortes in seiner Ueberzeugung bestärkt bildete er auf Anregung und unter dem Einflusse der paulinischen Lehre seine eigenen Anschauungen über das gegenseitige Verhältniß des alten und des neuen Bundes in einer seinem Bildungsgange und seiner Berufsstellung entsprechenden Weise im Einzelnen ganz selbständig aus. —

Diese seine Lehre steht in dem Ganzen der neutest. Lehrentwicklung, obwohl mehr dem juden-christlichen als dem paulinischen Gebiete angehörig, doch in der Reihe der Lehrbegriffe, welche nicht die Einheit, sondern den Unterschied der beiden Bündnisse besonders hervorheben, und bildet in Betreff der Christianisirung des A. T's den Uebergang von dem paulinischen zu dem johanneischen Lehrbegriffe. Uebrigens ist dieselbe in den eigenen Aussprüchen Christi wohl begründet, und hebt an dem Verhältnisse des neuen Bundes zu dem alten eine Seite hervor, welche sonst von keinem neutest. Schriftsteller besonders in Betracht gezogen ist; unser Brief dient also in dieser Bezie-

hung den andern neuteſt. Schriften zur Ergänzung und erweist ſich ſomit als ein integrirender Beſtandtheil des neuteſt. Canons.

Wir wenden uns nun wieder der Darſtellung des im Hebrbriefe vorliegenden Lehrbegriffs zu, indem wir zu dem zweiten Gedankenkreiſe, deſſen Gegenſtand nach §. 4 die Perſon des neuteſt. Offenbarungsmittlers iſt, übergehen. —

Zweiter Haupttheil.

Die Perſon des neuteſt. Offenbarungsmittlers.

Zu vgl.: 1) Seyffarth: Ein Beitrag zur Chriſtologie des Hebrbriefes in Bertholdt's kritiſchem Journal der neueſten theologiſchen Literatur. Band XV. 1822. S. 1—30 (eine ſehr oberflächliche Abhandlung).

2) Car. Bern. Moll: Christologiae in epistola ad Hebraeos scripta propositae particula I. Prolegomena. Halis, 1854. Particula II. Jesus Messias propheta qui locum filii dei tenet. 1855.

Erſter Abſchnitt.

Die Erhabenheit der Perſon Chriſti als des Sohnes Gottes.

§. 28.

Der Ausgangspunkt der chriſtologiſchen Gedanken des Vf's.

Das Leben und die Reden Jeſu Chriſti boten einen zweifachen Ausgangspunkt für die Vorſtellungen über ſeine Perſon dar. Der eine iſt der unmittelbare Eindruck, welchen die äußere Erſcheinung des demüthigen Menſchenſohnes in der Niedrigkeit und Knechtsgeſtalt auf ſeine Zeitgenoſſen machte, ſo wie manche ſeiner Ausſprüche, die ſich auf das entbehrungsreiche, leidensvolle Leben deſſen beziehen, der gekommen war nicht um ſich dienen zu laſſen, ſondern daß er diene. — Der andere Ausgangspunkt iſt die dem gläubigen Auge der Jünger in der Perſon Chriſti offenbar gewordene, manchmal aber auch (in den Wundern) ſich äußerlich kund gebende Herrlichkeit des Sohnes Gottes, und noch mehr das Selbſt-

zeugniß, welches Christus von sich als „dem Sohne Gottes“ ablegte. — Die vom ersten Ausgangspunkte sich ergebende Vorstellung sieht in dem noch auf Erden wandelnden Christus zunächst den von Gott gesandten Menschen. Seine göttlichen Eigenschaften erscheinen als ihm von Gott mitgetheilte, und seine jetzige Erhabenheit und Herrlichkeit wird unter dem Gesichtspunkte der Erhöhung aus der Niedrigkeit betrachtet. — Die von dem zweiten Ausgangspunkt sich ergebende Vorstellung sieht dagegen auch in dem noch auf Erden wandelnden Christus zunächst den Sohn Gottes; sie faßt bei der Betrachtung seines irdischen Lebens hauptsächlich die in demselben sich offenbarende Erhabenheit seiner Person und die Herrlichkeit seines Wesens in's Auge. Seine göttlichen Eigenschaften erscheinen als solche, welche ihm vermöge des Characters seiner Person zukommen müssen; seine menschliche Erscheinung wird unter dem Gesichtspunkt der Erniedrigung und seine jetzige Erhabenheit unter dem der Rückkehr in seine vorige Herrlichkeit betrachtet. Beide Betrachtungsweisen gehen aber vom historischen Standpunkte aus; nur faßt die eine zuerst die niedere, die andere zuerst die höhere Seite der geschichtlichen Erscheinung Christi in's Auge. Beide kommen auch in ein und derselben apostolischen Schrift nebeneinander vor, obschon gewöhnlich eine von ihnen vorherrscht und der Christologie des betreffenden Apostels ihr eigenthümliches Gepräge aufdrückt *). —

Es ist natürlich, daß alle apostolische Predigt die Erhabenheit der Person Jesu Christi, und die Herrlichkeit, mit der er als das zur Rechten Gottes erhöhte Haupt seiner Kirche bekleidet ist, besonders hervorhob. Das mußte auch diejenige, in welcher die erste Betrachtungsweise vorherrschte, thun, sobald es sich darum handelte Christum unter denen

*) Vgl. die treffliche Ausführung dieser Gedanken und die Belege dazu bei Weiß: S. 235—241 (nur halten wir es nicht für ganz passend, daß Weiß die zweite Betrachtungsweise „die speculative“ nennt); vgl. auch Usteri, S. 287—292 und Schumann, I. S. 281 - 333.

zu verkündigen, welche ihn noch nicht kannten. Es kann daher nicht auffallen, daß unter denen, welche erst durch die Predigt der Apostel mit Christo bekannt wurden, die zweite Betrachtungsweise die gewöhnliche war. Sie ist auch im Hebrbriefe die vorherrschende. Der Vf. hatte Christum nicht persönlich gekannt, sondern war erst durch die, welche Christum selbst gehört und gesehen hatten, mit ihm bekannt gemacht worden (2, 3.). Und zwar war die Kunde, welche er von Christo erhielt, der Art, daß die Gottessohnschaft Jesu Christi und die Macht und Herrlichkeit mit der er als das Haupt seiner Kirche bekleidet ist, besonders betont wurde. Wenigstens tritt diese Seite der christologischen Predigt in seiner Vorstellung von der Person Christi entschieden in den Vordergrund. Seine Christologie geht also vom zweiten Ausgangspunkte aus. Zwar behauptet De Wette*), daß im Hebrbrief „der aufsteigende Gang beobachtet werde," d. h. daß Christus zunächst als Mensch betrachtet werde, dem aber dann die höchsten Prädicate, bis zu der Benennung „Gott" zugeschrieben werden; und wir werden in der That sehen, daß der Vf. mehr als es in irgend einer andern neutest. Schrift geschieht, die wahre Menschlichkeit Christi betont, daß auch bei ihm die erste Betrachtungsweise sich findet, und von ihm auf's innigste und in organischer Weise mit der andern verbunden ist. Aber die Behauptung De Wette's ist doch unhaltbar. Der ganze Brief zeigt, daß das Auge des Vf's zunächst und vor Allem bei der Betrachtung der Erhabenheit und Herrlichkeit Christi verweilte. Er sieht in Christo zunächst und vor Allem den Sohn Gottes im eminenten Sinne des Wortes. Als den „Sohn" führt er ihn gleich im ersten Vers seines Briefes ein, und läßt es sich angelegen sein alsbald bemerklich zu machen, wie Großes durch diese Benennung von ihm ausgesagt ist**). Schon hiernach kann

*) Bibl. Dogm. S. 251 u. 253.

**) Auch Köstlin sagt S. 395: Der Begriff „des υἱός macht das Bestimmende für die Lehre des Hebrbriefes aus"; „auf das Sohnesverhältniß wird Alles gegründet, was über Christus auszusagen ist." —

es keinem Zweifel unterliegen, daß in dem Bilde Christi, welches ihm vor der Seele stand, die Christo ursprünglich eigene göttliche Würde und Majestät den Grundzug bildete. — Sehen wir nun zunächst zu, in welchem Sinne unser Vf. Christum „den Sohn Gottes" nennt. —

§. 29.

Christus, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

Der Name „Sohn" ist in unserem Briefe neben dem achtmal vorkommenden einfachen Ἰησοῦς (2,9. 3,1. 6,20. 7,22. 10,19. 12,2. 24. 13,12.), dem ebenso oft vorkommenden einfachen (ὁ) Χριστός (3,6. 14. 5,5. 9,11. 14. 24. 28. 11,26.) und den selteneren Benennungen Ἰησοῦς Χριστός (10,10. 13,8. 21.), (ὁ) κύριος (1,10. 2,3.), ὁ κύριος ἡμῶν (7,14.), ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς (13,20.) zweimal ganz eigennamenartig als Bezeichnung der Person Christi gebraucht (1,1. 7,28.)*), kommt aber auch noch in einigen andern Stellen unseres Briefes vor, (1,5.8. 3,6. 5,8.); wo die Erhabenheit der Person Christi besonders betont werden mußte, steht dafür der vollständigere Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (6,6. 7,3. 10,29.), einmal auch Ἰησοῦς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (4,14.)**). — Da der Vf. Christum so häufig als den Sohn Gottes bezeichnet, so hat es etwas Auffallendes, daß er Gott nur ein einzigesmal, und dazu in einem alttest. Citat „Vater" Christi nennt (1,5.). —

Es fragt sich nun zuvörderst: Ist Christus „der Sohn Gottes" als vorzeitliche, göttliche Person, oder als der auf Erden lebende Jesus von Nazareth, oder als der zur Rechten Gottes erhöhte Herr und Christ? Wenn wir die oben angeführten Stellen vergleichen, so ergibt sich alsbald, daß wenigstens 5,8. zunächst der historische Christus, wie er auf Erden lebte und litt, υἱός heißt. Denn der Vf. setzt offenbar voraus, daß Christus gerade, während

*) Vgl. Delitzsch zu 1, 1.

**) Vgl. Seyffarth, S. 6 ff. —

der Zeit, in welcher er im Leiden Gehorsam lernte, „Sohn" war (vgl. besonders das part. praes. ὤν). Wäre sein Gedanke gewesen, daß Christus, obschon er vor seinem Eintritt in die Welt im Sohnesverhältniß zu Gott gestanden habe, doch während seines Erdenlebens im Leiden habe Gehorsam lernen müssen, so hätte er sich anders ausdrücken müssen. So wie die Worte dastehen, kann die Meinung des Vf's nur sein das Sohnsein und das Vom-Leiden-Gehorsam-lernen fällt in dieselbe Zeit, und das erstere schließt nicht — wie man glauben könnte (καίπερ) — das andere aus. — Ebensogewiß ist, daß 1,1. der noch auf Erden wandelnde Christus „Sohn" genannt ist. Dagegen trägt 4,14. der erhöhte Christus diesen Namen; denn hier ist von ihm als dem durch die Himmel hindurchgegangenen Hohepriester die Rede. Auch in den übrigen Stellen bezeichnet der Ausdruck „Sohn", möge man ihn auf den noch auf Erden wandelnden oder auf den zum Himmel erhöhten Christus beziehen, oder — was allein richtig ist — beide Beziehungen zusammenfassen, jedenfalls nicht die vorzeitliche Persönlichkeit Christi als solche. —

Ebrard (zu 1,1.) bemerkt also ganz richtig, daß υἱός nicht schlechthin gleichbedeutend mit λόγος sei; es werde nirgends in der h. Schrift zur Bezeichnung des Eingeborenen, qua ewig-präexistirenden, gebraucht, sei vielmehr die Bezeichnung des Menschen Jesus qua menschgewordenen, ewigen λόγος. — Aber es wäre ein Mißverständniß, wenn man darum mit Hofmann annähme, der Name sage nichts über das vorweltliche Dasein Christi aus, oder wenn man dem Vf. die Ansicht zuschriebe, daß das Sohnesverhältniß Christi zu Gott mit seiner Geburt erst seinen Anfang genommen habe. Zwar könnte man sich für diese Meinung auf ein paar in unserem Briefe vorkommende Ausdrücke mit einigem Scheine berufen. Das perf. κεκληρονόμηκεν (1,4.) scheint auf einen bestimmten Zeitpunkt hinzuweisen, in

welchem Christo der Sohnesname*) erst beigelegt wurde; diesen Zeitpunkt könnte man in der Zeit der Geburt Christi finden. (Vgl. das ganz ähnliche perf. in 2, 14.) Auch könnte man die futura ἔσομαι und ἔσται (1, 5.), indem man die Futurbedeutung auf's strengste geltend macht, so deuten, daß sie das Vater- und Sohnesverhältniß zwischen Gott und Christus als ein zur Zeit der Abfassung jener altest. Stelle schlechthin zukünftiges darstellen. — Allein was die Stelle 1, 4. betrifft, so sagt das perf. κεκληρονόμηκεν weiter Nichts, als daß Christus den Sohnesnamen irgend einmal empfangen habe und ihn als einen den Character seiner Person bezeichnenden Namen für immer trage. Jenes irgend einmal (ποτέ) könnte man nun, ohne irgendwie den Worten Gewalt anzuthun, mit Cramer, Bengel, Bleek, Lünemann näher so bestimmen, daß Christus von Anfang an, d. h. von Ewigkeit her den Sohnesnamen als seinen dauernden Antheil und Besitz empfangen habe; aber besser denkt man ganz allgemein an die altest. Zeit, da der Vf., wie die folgenden vv. zeigen, diese im Sinne hat. In ihr hat der künftige Messias im Worte Gottes den Sohnesnamen erhalten**). Auch die futura der zweiten in 1, 5. angeführten Stelle sind im Sinne unseres Vf's nur dahin zu verstehen, daß Gott schon in der altest. Zeit erklärt hat, daß das Verhältniß des zukünftigen Messias zu ihm das des Sohnes zum Vater sein werde. —

Indem wir hiernach die Ansicht, daß Christus nur im Hinblick auf seine Menschwerdung der Sohn Gottes genannt werde, als eine unbegründete abweisen, beantworten wir die aufgeworfene Frage dahin: Wie die christologischen Ausführungen des Vf's überhaupt vom historischen Standpunkte ausgehen, so ist es allerdings auch zunächst der geschichtliche

*) Denn daß dieser unter dem ὄνομα zu verstehen ist, halten wir trotz Delitzsch's Einwendungen wegen des später zu erörternden Verhältnisses der vv. 5—14 zu v. 4 für unzweifelhaft gewiß. —

**) Aehnlich Ebrard zu 1, 4.

Chriſtus, dem er den Sohnesnamen beilegt; aber dieſen Namen trägt der geſchichtliche Chriſtus nur wegen des ſeiner Perſon weſentlichen, alſo auch ewigen und vorzeitlichen Verhältniſſes zu Gott*); daß Chriſtus „der Sohn Gottes" iſt, das iſt der unwandelbare, eigenthümliche Character ſeiner Perſon. Dieſer Character eignet ihm in jeder ſeiner verſchiedenen Exiſtenzweiſen, unter jeder ſonſtigen Beſtimmtheit ſeines Daſeins. Darum kann ihm, als dem Sohne, ebenſowohl die Vermittlung der Weltſchöpfung und die Welterhaltung zugeſchrieben werden, als die Bewirkung der Sündenreinigung und die Erhöhung zur Rechten Gottes, wie dies der Vf. 1, 2 f. thut, wo das Subject aller Nebenſätze, wie des Hauptſatzes der Sohn iſt. Die Perſon Chriſti iſt alſo in ſeinen drei verſchiedenen Exiſtenzweiſen, in der vorzeitlichen, der irdiſch-menſchlichen, und der verklärten und verherrlichten, immer ein und dieſelbe, nämlich die Perſon des Sohnes. Ob nun der Vf., wenn er in ſeinem Briefe irgendwo von der vorzeitlichen Perſönlichkeit Chriſti als ſolcher geſprochen hätte, ſie noch durch einen beſondern Namen im Unterſchied von den übrigen Exiſtenzweiſen des „Sohnes" beſtimmt bezeichnet hätte, müſſen wir dahingeſtellt ſein laſſen, da er eben auf den hiſtoriſchen Standpunkt ſich ſtellend, nicht ex professo von derſelben redet. Das eben Ausgeführte macht es uns übrigens wahrſcheinlich, daß er in dieſem Falle auch die vorzeitliche Perſönlichkeit Chriſti als ſolche nicht anders, als mit dem Namen „Sohn" bezeichnet haben würde**). —

*) Daß die Beilegung des Sohnesnamens in dem Verhältniſſe, in welchem die Perſon Chriſti von Hauſe aus zu Gott ſteht, begründet iſt, deutet das Verbum κληρονομεῖν in 1, 4. an, da es ſo viel iſt als „etwas als ſeinen gebührenden Antheil erhalten"; vgl. Bleek zu 1, 2. (S. 32.). —

**) So ſagt auch Bleek zu 1, 2. (S. 46 Anm.): „Daß jener Ausdruck (Sohn Gottes) gewöhnlich von dem ganzen, in Jeſu erſchienenen Chriſtus gebraucht iſt, hat ſeinen natürlichen Grund darin, weil Paulus und die neuteſt. Schriftſteller überhaupt weit mehr Veran-

In dem Bisherigen ist schon die Entscheidung der andern Frage, deren Beantwortung uns in diesem §. obliegt, enthalten, der Frage nämlich, ob das durch den Sohnesnamen bezeichnete unvergleichlich innige Verhältniß Christi zu Gott zunächst ein ethisch-religiöses oder ein metaphysisches sei. Kommt nämlich dieser Name Christo wegen seines vorzeitlichen Verhältnisses zu Gott zu, so ist der Begriff „Sohn Gottes" offenbar zunächst ein metaphysischer.

Das Gegentheil behauptet De Wette (zu 1, 2—4.), indem er sagt: der „Sohn" in 1, 1. „ist derjenige, der vermöge seiner (sittlichen) Gottgleichheit und Gottwohlgefälligkeit der Träger der göttlichen Offenbarung u. s. w. geworden ist." Allein diese ethisch-religiöse Auffassung des Begriffes ist entschieden zu verwerfen. Da wo wirklich die ethisch-religiöse Vollkommenheit Christi hervorgehoben werden soll, genügt der Ausdruck, der nur in einem zunächst metaphysischen Gegensatze zu ἀνθρώπους steht, für sich allein nicht, sondern erhält noch den dem ἔχοντας ἀσθένειαν entsprechenden Zusatz εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον (7, 28.); auch 3, 6. ist υἱός im Gegensatz zum θεράπων kein ethisch-religiöser Begriff; der Gegensatz betrifft nur die auf dem verschiedenen metaphysischen Verhältniß Mosis und Christi zu Gott beruhende verschiedene Rangstellung im Hause Gottes, während die sittliche Eigenschaft der Treue Mosi in ganz gleicher Weise zugeschrieben wird, wie Christo. Ebenso spricht die Stelle 5, 8. nicht für, sondern gegen De Wette. Gegen seine Ansicht spricht ferner 7, 3.; denn die Bezeichnung „Sohn Gottes" ist hier mit offenbarer Beziehung auf die im Vorbild aufgezeigten Eigenschaften: „der keinen Anfang der Tage und kein Ende

---

lassung hatten, seine unmittelbar auf die Erlösung des Menschengeschlechtes sich beziehende Thätigkeit im Fleische hervorzuheben, als sein immanentes Verhältniß und seine vorfleischliche Wirksamkeit auf die Welt überhaupt, als des Logos". — Vgl. auch Delitzsch, S. 150. 185 f. 271 f. —

des Lebens hat" gewählt. Die metaphyſiſche Eigenſchaft der Ewigkeit, welche der Perſon Chriſti eignet, iſt alſo im Begriff des Sohnes Gottes enthalten. Am meiſten aber ſpricht gegen die Anſicht De Wette's die ganze Ausführung des Vfs in Cap. 1. Ueber 1,2 f. bemerkt er ſelbſt, der Begriff „Sohn" werde durch die folgenden Relativſätze beſtimmt. Er meint nun freilich (S. 133.), „es hätte . . keine Schwierigkeit in dem ὢν ἀπαυγ . . . . αὐτοῦ mit Beza und ab. die Analyſe des Begriffes Sohn oder die Beſchreibung der gottgleichen Eigenſchaften Chriſti zu finden im Einklange mit Joh. 10,30. 14,9." (nach ſeiner Deutung dieſer Stellen). Aber offenbar wird dieſen Worten, von denen im folgenden §. weiter die Rede ſein wird, Gewalt angethan, und ſie werden ihres Inhalts entleert, wenn man ſie nur von ſittlichen Eigenſchaften Chriſti verſtehen will. Auch ſieht ſich De Wette genöthigt, zuzugeben, daß das φέρων u. ſ. w. (1,3.) und das δι' οὗ u. ſ. f. (1,2.) „offenbar über das was in Jeſu geſchichtlichem Leben zur Erſcheinung kam, hinausgehe." — Eine unbefangene Auslegung der betreffenden Stellen muß zu dem Reſultate kommen, daß nach der Lehre des Vfs gerade die 1,2 f. Chriſto beigelegten metaphyſiſchen Attribute ihn zum „Sohne Gottes" machen*). Zu ihrer näheren Betrachtung können wir nunmehr übergehen.

§. 30.

Der υἱός als ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ.

Zu vgl.: * 1) Die Diſſertation von Jacob Triglandus über ἀπαυγ. τ. δοξ. 1698, abgedruckt in ſeiner Sylloge dissertatt. theoll. et philologg. Delphis. 1728 p. 233—292.

2) über beide Ausdrücke die Diſſertation Chr. Schöttgen's, zuerſt abgedruckt in den Miscellan. Lipsiens. Tom. I. Observ.

*) Vgl. van den Ham, S. 105 f. und Usteri, S. 292. —

XVI. und abgekürzt und verbessert in seinen Horae hebraicae et talmudicae 1733 p. 911—919.

* 3) Christoph. Gotthelf. Moller, dissertat. philol. de genuina vocum χαρακτὴρ et ὑπόστασις notione, ad illustrandum locum Ebr. 1,3. Lips. 1738.

4) Joh. Frid. Gruner: Jesus Christus imago dei invisibilis, splendor gloriae et character essentiae ipsius. Hal. Magd. 1766. (Der Vf. will nachweisen, daß die angeführten Prädicate nicht dem λόγος, sondern dem θεάνθρωπος zukommen). —

Ferner zu v. 1—3.:

5) L. J. Uhland, dissert. theolog. ad Hebr. 1,1—3., pars I. philologico-exegetica, pars II. dogmatico-polemica. Tubing. 1777 (der 2te Theil in 2 Abtheilungen).

6) G. M. Amthor, commentatio in tres priores versus epistolae ad Hebr. scriptae 1828.

* 7) (J. G. Reiche) in locum epistol. ad Hebr. 1,1—3. observationes. Gotting. 1829.

Die in den zwei ersten Gliedern von 1, 3. dem „Sohne" beigelegten Prädicate darf man nicht blos auf den vorzeitlichen Christus beziehen; sie gelten vielmehr auch von dem erhöhten, ja in gewissem (in §. 41 näher anzugebendem) Sinne auch von dem noch auf Erden wandelnden Christus. Denn sie enthalten eine Characteristik des Sohnes, also eine Bezeichnung des der Person Christi in jeder ihrer verschiedenen Existenzweisen eigenthümlichen Wesens. Hierüber stimmen die meisten neueren Ausleger mit einander überein*).

*) Vgl. z. B. Bleek (II. S. 64), Ebrard (S. 25), und Delitzsch. — Lünem. will jedoch die Prädicate zunächst nur auf den λόγος ἄσαρκος (S. 45), und Hofmann (I. S. 140—142) will sie nur auf den erhöhten Christus bezogen wissen. Gegen letztere Ansicht vgl. Delitzsch.

Der Sohn ist zuerst ἀπαύγασμα τῆς δόξης (τοῦ θεοῦ) genannt. Alle Ausleger (auch Bleek) halten fest, daß das Wort ἀπαύγασμα seiner Form nach das durch das ἀπαυγάζειν bewirkte bezeichnen, also als Passivbegriff aufgefaßt werden müsse. Aber in der näheren Bestimmung dieses Passivbegriffs weichen die neuesten Commentatoren von Bleek ab. Da die Verschiedenheit dieser Bestimmungen für die Darstellung der Christologie unseres Briefes nicht ganz unwichtig ist, so müssen wie dieselbe kurz beleuchten. Die Ansicht Bleek's (S. 53 ff.) ist, daß das Wort nach dem Sprachgebrauch und deßhalb auch an dieser Stelle den „durch das Strahlenwerfen bewirkten, aus dem Lichte z. B. der Sonne hervorströmenden Strahl selbst" bezeichne. Er übersetzt demgemäß „der Abstrahl seiner Herrlichkeit," und deutet die Worte so, daß „die ganze Herrlichkeit und Majestät des göttlichen Wesens sich in dem Sohne darstellt, gleichwie die Kraft und das Wesen der Sonne in den Strahlen, die sie von sich abwirft." Es würde nach dieser Auffassung durch den Ausdruck auf den fortwährenden innigen Zusammenhang zwischen dem Sohne und Gott hingewiesen; das Wesen des Sohnes wäre betrachtet als ein fortwährender Ausfluß aus dem Wesen des Vaters, und die Selbständigkeit der Existenz des Sohnes wäre erst durch das ergänzende zweite Prädicat geltend gemacht. Da aber der Strahl selbst kaum als das „durch das Strahlenwerfen Bewirkte" betrachtet werden kann, und — wie Lünem. richtig gezeigt hat — der Sprachgebrauch (nur nicht der der Kirchenväter) nicht für, sondern gegen die Bleek'sche Auffassung spricht, so werden wir durch Wortform und Sprachgebrauch genöthigt, der andern Ansicht beizutreten, nach welcher das Wort erst das Resultat des Ausstrahlens, das durch das Ausstrahlen bewirkte Bild bezeichnet *).

Nur hat man sich theils durch die Ausdrücke, welche in den von den Auslegern angeführten Stellen Philos und der

*) Vgl. De Wette und Lünem., auch Frommann, S. 145 f. (Anm.), und Köstlin, S. 392.

Weisheit Salom. neben dem Worte ἀπαύγασμα vorkommen, theils durch die Analogie des Wortes ἀπήχημα (Wiederhall) dazu verleiten lassen die Vorstellung des von einem andern Gegenstand reflectirten Lichtes mit der richtigen Auffassung des Wortes zu verbinden, so daß dasselbe „ein durch Rückstrahlung und Wiederschein bewirktes Abbild" bezeichnen soll. Jene Vorstellung liegt aber weder in der Wortform, noch im Sprachgebrauch. Der Ausdruck bezeichnet — wie Ebrard (S. 21 f.) richtig bemerkt — „nicht den von einem fremden Körper aufgefangenen und als Wiederschein oder Spiegelbild zurückgeworfenen Glanz, ... sondern .. ein Licht oder einen Strahlenglanz, der von einem (andern) Lichte ausgestrahlt ist, sofern derselbe nun als ein selbständig gewordener gedacht und angeschaut wird*)." Es ist schwer ein ganz entsprechendes deutsches Wort zu finden. Das gewöhnlich gebrauchte Wort „Abglanz" hat gegen sich, daß dasselbe jene dem griechischen Worte fremde Vorstellung der „Rückstrahlung" in sich schließt. Das bloße „Abbild" ist noch unpassender. Auch den von Ebrard gewählten Ausdruck „Strahlbild" halten wir für nicht ganz bezeichnend, da das ἀπό in demselben nicht zu seinem Rechte kommt, mit andern Worten: da durch denselben wohl die Aehnlichkeit des zweiten Lichtes mit dem ersten, nicht aber sein Ursprung aus demselben bezeichnet ist. Wir ziehen den von Böhme (z. b. St.) angegebenen Ausdruck „Ausglanz" als den verhältnißmäßig am meisten entsprechenden vor, da mit demselben die Vorstellung des fortwährenden Ausstrahlens der ursprünglichen Lichtquelle nicht nothwendig verbunden ist, der „Ausglanz" vielmehr auch als „ein selbständig gewordener" gedacht werden kann. —

Mit dem Worte δόξα ist, wie von den meisten Auslegern anerkannt ist, hier nicht der äußere bei den Theophanien sich zeigende Lichtglanz Gottes, sondern seine Wesensherrlichkeit

*) Hofmann, I. S. 141 und Delitzsch haben diese Auffassung adoptirt. —

bezeichnet. So iſt auch das altteſt. כָּבוֹד, welches die LXX durch δόξα wiedergeben, nicht nur jener Lichtglanz, ſondern auch an vielen Stellen der Inbegriff der herrlichen Eigenſchaften Gottes, welcher als ein gleichſam aus einzelnen Strahlen (den einzelnen Eigenſchaften) gewobenes glänzendes Lichtkleid Jehova's dargeſtellt wird. Und zwar bezeichnet δόξα dieſe Weſensherrlichkeit Gottes als eine ſolche, welche offenbar wird (überhaupt offenbar wird, ſo daß die Offenbarung Gottes in dem Sohne mit einzuſchließen iſt)*).

Verſuchen wir nun zu entwickeln, was hiernach in dieſem Prädicate von dem „Sohne" ausgeſagt iſt. Wir wollen dabei der Worte Calvin's (z. d. St.) nicht vergeſſen: „Utraque loquutio translatitia est. Nam de tantis rebus tamque reconditis nihil potest dici, nisi similitudine a creaturis mutuo sumpta. Quare non est quod nimis subtiliter disputemus qualiter Filius qui unam cum Patre essentiam habet, splendor sit ex illius lumine refulgens. Fatendum est, improprium quodammodo esse quod a creaturis ad arcanam Dei majestatem transfertur. Sed tamen haec quae sensibus nostris conspicua sunt, apte ad Deum accomodantur, ut sciamus quid in Christo quaerendum sit, et quid nobis utilitatis afferat. Nam hoc quoque notandum est, non hic doceri frivolas speculationes, sed tradi solidam fidei doctrinam. Quare debemus in usum nostrum haec Christi elogia applicare, sicuti ad nos relationem habent. Dum

*) Das Wort כָּבוֹד bezeichnet „den Schwergehalt ſeines ganzen ihm eigenſten Weſens in der Zuſammenfaſſung aller ſeiner Eigenſchaften, nach ihrer in ſich ungetheilten Offenbarungsfülle" vgl. Umbreit: Die Sünde S. 99. Vgl. auch deſſelben: Brief an die Römer, S. 239 bis 242, beſonders die Worte: „Mit dieſem Hauptworte des A. T's wird der ganze Schwergehalt des göttlichen Weſens (כָּבֵד iſt „ſchwer ſein" im Gegenſatze zu קַל leicht und nichtig ſein) in ſeiner aus ſich heraustretenden Offenbarungsfülle bezeichnet. In ihm ſind alle Eigenſchaften Gottes zur Einheit verbunden."

igitur audis Filium esse splendorem paternae gloriae, sic apud te cogita, gloriam Patris esse tibi invisibilem donec in Christo refulgeat: ideo vocari characterem substantiae, quod Patris majestas sit recondita, donec se veluti in imagine impressam ostendat. Qui hac relatione non observata altius philosophantur, frustra se macerant, quia non tenent Apostoli consilium.“ Aber ſo berechtigt es auch iſt, daß Calvin ſo nachdrücklich auf das Feſthalten des practiſchen Geſichtspunktes bei der Betrachtung dieſer und ähnlicher Ausſprüche bringt, ſo unrichtig iſt ſeine Meinung, daß der Vf. gar nichts darüber habe lehren wollen „quid simile intus habeat Pater cum Filio.“ Ebenſo iſt es gewiß unrichtig, wenn Bleek (S. 65) ſagt, es ſei dem Vf. blos darum zu thun die vollendetſte Aehnlichkeit des Sohnes mit dem Vater auszuſprechen — eine Bemerkung, die gerade bei der Bleek'ſchen Deutung unſerer Worte um ſo auffallender iſt. — Es iſt vielmehr in denſelben Folgendes von dem Sohne ausgeſagt:

a) Das Weſen des Sohnes hat ſeinen Grund und Urſprung in dem Weſen Gottes. Und zwar iſt es kein Schöpfungsact Gottes, kein auf einen beſtimmten Willensentſchluß folgendes „Es werde“, was ihn in's Daſein rief; vielmehr iſt es im Weſen Gottes ſelbſt begründet, daß es einen ſolchen Ausglanz von ſich ausgehen läßt; es iſt der Herrlichkeit Gottes, als dem Inbegriff ſeiner Eigenſchaften, natürlich, daß aus ihr eine zweite Herrlichkeit, die Weſensherrlichkeit des Sohnes hervorgehe *).

b) Aber obwohl das Weſen des Sohnes in einer Ausſtrahlung des Weſens Gottes ſeinen Urſprung hat, ſo hat

*) Dies erkennt auch Schumann, II. S. 775. an: „In dem ἀπαυγ. aber liegt zugleich, daß Gott ſelbſt der Quell iſt, aus dem das göttliche Weſen Chriſti ſtammt; denn auch wenn wir das Wort nicht als Ausſtrahl faſſen, ſo liegt doch klar vor Augen, daß auch ein Abſtrahlen, ein Abglanz nicht exiſtiren kann, wenn nicht von dem ſtrahlenden Körper ſelbſt Strahlen ausgehen, durch die der Abglanz eben hervorgerufen wird.“ —

der Sohn doch eine selbständige Existenz für sich, und strahlt selbst wieder die Herrlichkeit Gottes aus und macht sie uns offenbar.

c) Das Wesen des Sohnes ist dem Wesen Gottes gleich. Die neueren Ausleger reden meist nur von Aehnlichkeit. Aber damit ist offenbar zu wenig gesagt. Schon von dem reflectirten Spiegelbild sagt man nicht, daß es dem betreffenden Gegenstand blos ähnlich sei; man sieht im Spiegel die Gegenstände selbst. Noch viel mehr gilt dies vom ἀπαύγασμα. Das Wesen und die Eigenschaften des Sohnes sind nicht nur denen Gottes ähnlich, sondern die ganze Wesensherrlichkeit Gottes ist auch die Wesensherrlichkeit des Sohnes. Der Sohn hat alle göttlichen Eigenschaften in sich. Würde alles von der Sonne ausgehende Licht in einem zweiten Lichtkörper wieder vereinigt, welcher dasselbe dann zum zweitenmale ausstrahlte, so wäre das ein ἀπαύγασμα der Sonne in dem Sinne, in welchem der Vf. hier das Wort gebraucht. Alle Strahlen der vielfachen göttlichen Herrlichkeit vereinigen sich wieder in dem Sohne, um in ihm, zu einem neuen herrlichen Lichtwesen verbunden, die göttliche Herrlichkeit zum zweitenmal darzustellen, und sie durch diese zweite Darstellung auch der Creatur offenbar zu machen*).

*) „In ihn ergießt sich die unergründliche Quelle alles Lichts und Lebens, mit allen ihren Strömen; und durch ihn strahlet die ewige Majestät mit unendlicher Wonne hervor." „In ihm ist die verborgene Gottes-Natur helle leuchtend, und in ihrem majestätischen Glanz offenbar, daß er als der wesentliche Ausschein (wenn man nur Worte finden könnte!), als der allerreinste Ausglanz, oder (wie es im Buch der Weisheit 7, 25 f. heißt) als der allerlauterste Ausfluß der Herrlichkeit des Allmächtigen, den unsichtbaren ewigen Gott und Vater kennbar und nießbar machen konnte. Aus der ewigen und unerforschlichen Gottestiefe bricht und strahlt seine Majestät hervor, nicht als wie ein Blitz, der durch den Himmel fährt, sondern als der volle Strom des ewigen Lichtes der unerschaffenen Sonne." Steinhofer, S. 6. u. 8. Vgl. auch die von Thomasius: Christi Person und Werk. Th. I. S. 98. angeführte Stelle aus Luthers Kirchenpostille 1, 190. —

Dem Vf. genügte aber der eine Ausdruck noch nicht; er fügt noch den zweiten hinzu: καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ. Die neueren Ausleger sind darüber einstimmig*), daß χαρακτήρ hier in dem Sinne „Gepräge" heiße, daß dadurch ein Gegenstand bezeichnet wird, in dem die Züge eines andern sich ausgeprägt haben; ebenso darüber, daß ὑπόστασις nicht „Person," nicht blos „Dasein", sondern das eigenthümliche Wesen Gottes „in seiner eigenen inneren Bestimmtheit" (Ebrard) bezeichne. In dem Wesen des Sohnes hat sich also das Wesen Gottes ausgeprägt. Es bringt dieses zweite Prädicat kein wesentlich neues Moment; es dient nur dazu die drei Momente, welche schon in dem ersten Prädicat lagen, durch eine andere Analogie deutlicher zu bezeichnen. Das Wesen des Sohnes hat seine eigenthümliche Beschaffenheit ganz von dem des Vaters, wie das einem Gegenstand aufgedrückte Gepräge von dem Gegenstand, dessen Gepräge er trägt, herrührt. Er hat aber dies Wesen als einen ihm eigenen Besitz, wie der Gegenstand, der das Gepräge eines andern empfangen hat, unabhängig von diesem so, wie er einmal geworden ist, fortexistirt. Hauptsächlich aber will der Vf. in diesem zweiten Prädicat hervorheben, daß das Wesen des Sohnes ganz genau dem Wesen des Vaters entspricht, daß kein Zug im Wesen des Vaters ist, der sich nicht in ganz gleicher Weise auch im Wesen des Sohnes fände und umgekehrt. Fassen wir den Inhalt der beiden Prädicate noch einmal zusammen: so ist der Sohn nach der Lehre des Hebrbriefes eine selbständig-existirende göttliche Person, deren Substanz nicht von Gott geschaffen, sondern aus der Wesensherrlichkeit des Vaters hervorgegangen ist, eine göttliche Person, welcher in Folge davon dieselbe Wesensherrlichkeit eigen ist, so daß jede Eigenschaft des Vaters auch

*) Nur Hofmann, I. S. 142. hat Widerspruch erhoben. Vgl. gegen ihn Delitzsch. —

im Sohne, und jede Eigenſchaft des Sohnes auch im Vater ſich wiederfindet, und durch welche darum das ganze Weſen Gottes vollſtändig geoffenbart wird *).

Hiermit ſtimmt Köſtlin überein, wenn er (S. 393) ſagt: „Nicht blos zwei Weſen ſtehen einander gegenüber, von welchen das zweite als dem erſten gleich erfunden wird, ſondern der υἱός iſt durchaus nichts was nicht zuvor ſchon der Vater wäre; man ſieht in ihm die göttliche δόξα zum zweiten Male; ſie ſtrahlt nicht blos auf ſeinem Angeſichte, ſondern er ſelbſt iſt ein Scheinen, Wiederſtrahlen derſelben; er iſt aus einer Subſtanz mit Gott und iſt unzertrennlich von der göttlichen Subſtanz, obgleich er perſönlich von dieſem verſchieden iſt.“

Die ſo eben entwickelte Lehre von „dem Sohne“ läßt es uns durchaus nicht auffallend erſcheinen, daß der Vf. in der Deutung von Pſ. 45, 7 f. (LXX) auf den erhöhten Chriſtus, denſelben geradezu mit ὁ θεός angeredet ſein läßt (1, 8 f.). Dem Vater und dem Sohne kommt alſo die Bezeichnung ὁ θεός zu. Wir dürfen jedoch auf dieſe eine Stelle kein zu großes Gewicht legen **); denn es iſt nicht zu vergeſſen,

---

*) Wir können es nicht unterlaſſen, noch die Worte Calvin's hier beizuſetzen: Priore voce admonemur, extra Christum nihil esse lucis, sed meras tenebras. Nam quum Deus unica lux sit qua nos omnes illuminari oportet, hac tantum irradiatione (ut ita loquar) se in nos diffundit. Secundo admonemur, vere et solide Deum in Christo cognosci. Neque enim obscura est vel adumbrata ejus imago duntaxat, sed expressa effigies quae ipsum refert, quemadmodum nummus matricem cunei quo percussus est formam. —

**) Dies thut z. B. Schumann, II. S. 779, indem er aus der Vergleichung dieſer Stelle mit v. 10 den Schluß zieht, daß der Vf. Chriſtum „nicht etwa erſt in Folge ſeiner Erhöhung zum Vater,“ ſondern ohne Rückſicht auf dieſelbe, indem er ſeine „Gottheit an ſich“ im Sinne habe, ὁ θεός nenne. Dagegen bezieht er weiter unten (S. 781 f.) die Stelle doch nur auf den erhöhten Chriſtus. — Auch Delitzſch betont die Anrede ὁ θεός viel zu ſehr, indem er meint, dieſelbe ſei im Sinne des Vf's der Nerv des Beweiſes für die Erhabenheit des Sohnes über die Engel. —

daß dieſelbe ein Citat iſt, und daß der Vf. in eigener Rede mit dem Ausdruck ὁ θεός (oder gar nur θεός) den Vater im Unterſchied von dem Sohne bezeichnet *). Nicht einmal das iſt wahrſcheinlich, daß der Vf. — wie von Manchen behauptet wird — auch durch dieſe Anrede ein beſonderes Moment der Erhabenheit des Sohnes über die Engel geltend zu machen beabſichtigt habe; ſonſt hätte er wohl nicht unterlaſſen dies bemerklich zu machen. Von der Bedeutung des Citats im Zuſammenhang der ganzen Argumentation wird unten die Rede ſein. —

Noch weniger kann es auffallen, daß der Vf. 13,21. Jeſum Chriſtum mit der nach altteſt. Begriffen Jehova allein gebührenden, aber auch in andern neuteſt. Schriften auf Chriſtum übertragenen Doxologie: ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας preißt. Daß nämlich das Relativum ᾧ auf Chriſtum und nicht auf Gott zu beziehen ſei, iſt von allen neueren Auslegern anerkannt **). —

Anm. 1.: Wir glauben in dieſem §. nichts in die Worte des Vf's hineingetragen, ſondern nur das entwickelt zu haben, was er ſelbſt hineingelegt hat. Daher können wir Bleek, dem ſich Lünem. anſchließt, nicht beiſtimmen, wenn er es für „nicht durchaus unangemeſſen" hält, anzunehmen, daß der Vf. in

*) Vgl. Köſtlin, S. 394 f. Verwerflich aber iſt die Art wie Hofmann, I. S. 148 f. dieſe Anrede an Chriſtum ganz zu beſeitigen ſucht. Gerade wenn das καὶ vor ῥάβδος εὐθ. (1, 8.) ächt wäre, und der Vf. dadurch die Stelle in zwei Citate zerlegen wollte, müßte das ὁ θεός in 1, 8. nur um ſo gewiſſer als Anrede an Chriſtum aufgefaßt werden. Wollte es der Vf. als Anrede an Jehova auffaſſen laſſen, ſo wäre das Citat in der Argumentation ganz überflüſſig und ſtörend. Daß er aber den Leſern zumuthe daſſelbe nach der richtigen Wortverbindung des hebräiſchen Textes umzudeuten, iſt eine höchſt unwahrſcheinliche Annahme, eine Auskunft der Verlegenheit.

**) Doch hat neuerdings Delitzſch die ferner liegende Beziehung deſſelben auf Gott wieder in Schutz genommen, ohne aber einen entſcheidenden Grund dafür geltend machen zu können. —

dem Ausdruck τῷ ποιήσαντι αὐτόν (3, 2.) arianisirend den Vater als den Schöpfer des Sohnes darstelle; denn wenn er auch das Quicumque noch nicht kannte, so konnte er doch unmöglich sich eines Ausdrucks bedienen, der so sehr den sonst von ihm über die Person Christi gegebenen Aufschlüssen widerstreitet, und der in dem N. T'e ganz singulär dastünde. Aber auch was Bleek „am wahrscheinlichsten" findet, daß nämlich der Ausdruck sich auf den göttlichen Act beziehe, wodurch der Vater den Sohn eine menschliche Persönlichkeit annehmen ließ, kann ich nicht für richtig halten. Ποιεῖν ist hier sicher entweder wie das עָשָׂה 1 Sam. 12, 6. von der Hinstellung auf den Schauplatz der Geschichte zu verstehen, oder es ist soviel als „einsetzen", und die nähere Bestimmung ist aus v. 1. zu entnehmen — eine Ergänzung, welche wir nicht mit Delitzsch für unzulässig halten können*). —

Anm. 2.: Das Sätzchen: ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε in dem Citate aus Ps. 2 (1, 5. und 5, 5.) hat der Vf. schwerlich so ausgedeutet, daß wir berechtigt wären ihm auch die Vorstellung der „Zeugung" des Sohnes durch den Vater zuzuschreiben und zu fragen, was er unter dem σήμερον verstanden habe. Denn nach dem Zusammenhang von 1, 5. mit 1, 4. (vgl. §. 34) kommt es ihm lediglich auf den Namen Sohn, beziehungsweise auf das damit bezeichnete Verhältniß Christi zu Gott an; und in 5, 5. verhält es sich nicht anders (vgl. §. 53). Auch müßten wir, wenn er jene Vorstellung wirklich in seine christologischen Anschauungen aufgenommen hätte, erwarten, daß er Gott auch in seinen eigenen Worten den Vater Jesu Christi nennete, was er — wie schon bemerkt wurde (§. 29) — nir-

*) Wie Bleek deuten die Worte, außer Lünem., Usteri, S. 301 und, obwohl nicht ganz entschieden, Meßner, S. 298. Die Widerlegung der Bleek'schen Deutung s. bei De Wette und Delitzsch. Vgl. auch Frommann, S. 525. (Anm.); van den Ham, S. 116 (Anm.); Lutz, S. 348 f. und Schumann, II. S. 775.

gends thut. — Er führt die Worte daher wohl nur als eine Amplification des Begriffes „Sohn“ an, ohne sie im Einzelnen weiter zu deuten*). —

§. 31.

Die Präexistenz und Ewigkeit des Sohnes.

Aus den Sätzen des vorigen Paragraph's ergiebt sich von selbst, daß die Person Christi, des Sohnes Gottes, nicht

*) Vgl. De Wette und (obwohl nur hypothetisch) Bleek. — Die versuchten Deutungen des σήμερον können uns auch nicht befriedigen. Nach Ebrard soll damit die Zeit des durch Nathan gegebenen Verheißungswortes im Gegensatz zu der späteren Zeit, in welcher David den Salomo zeugte, bezeichnet sein, da der Messias, der sein wahres Sein nicht von David, sondern von Gott habe, (nach idealer, die gegenwärtige Zeit der Verheißung und die künftige Zeit der Erfüllung zusammenfassender Anschauung) eben durch jenes Verheißungswort gezeugt worden sei; — eine Erklärung nach welcher das σήμερον für unseren Vf. ziemlich eben so bedeutungslos ist, als nach der unserigen. — Nach Böhme und Hofmann wäre unter σήμερον die Zeit der Geburt Christi zu verstehen, eine Auffassung, welche durch den angeblichen Gegensatz des πάλιν in v. 6 — nach der auch von uns festgehaltenen richtigen Erklärung des Vordersatzes — keineswegs „unzweifelhaft“ gemacht wird, wie Hofmann (I. S. 113) meint (vgl. über das πάλιν De Wette zu 1, 6.), und welche sonst gar keinen Anhaltspunkt in unserem Briefe und im N. T'e hat. — Nach Delitzsch ist das „Zeugen“ von einer „Zeugung in königliches Dasein“ zu verstehen, und folgerecht das „Heute“ auf die Zeit der Auferweckung Christi, oder überhaupt des Beginns seiner Erhöhung zu beziehen. Aber obschon für diese Erklärung der Umstand spricht, daß sie sich dem Sinn der entsprechenden Worte des hebr. Originals am engsten anschließt, so können wir uns dieselbe doch nicht aneignen; denn der Gedanke, daß das Sohnesverhältniß Christi erst mit dem Beginn seiner Erhöhung seinen Anfang nehme, weil die darin beschlossene Herrlichkeitsfülle erst zu dieser Zeit offenbar geworden sei, läßt sich in unserem Briefe nicht nachweisen; denn in 1, 4. ist derselbe nicht enthalten (vgl. §. 29). — Am besten würde man, wenn das σήμερον überhaupt zu deuten wäre, mit Bleek (II. S. 118 f.) und Lünem. im Hinblick auf Philo de profug. p. 458 (am Ende) an das „Heute“ der Ewigkeit denken. —

erſt mit der Geburt Jeſu in's Daſein trat, ſondern ſchon präexiſtirte, und zwar von Anfang an, von Ewigkeit her. Denn zu der Weſensherrlichkeit Gottes, die auch der Sohn beſitzt, gehört die im A. T. ſo oft hervorgehobene Ewigkeit Gottes. Wie könnte dieſe Eigenſchaft dem fehlen, in welchem, als dem Ausglanz der Herrlichkeit Gottes, die göttliche Weſensherrlichkeit ſich zum zweitenmale ganz und vollſtändig darſtellt? Wenn kein Zug im Weſen des Vaters iſt, der nicht auch im Weſen des Sohnes ſich findet, ſo muß — das konnte dem Vf. nicht verborgen bleiben — der Sohn auch die göttliche Eigenſchaft der Ewigkeit beſitzen. Daß der Vf. dieſe von ſelbſt ſich ergebende Folgerung wirklich gezogen hat, ergibt ſich aus mehreren Stellen ganz unzweifelhaft: Was zunächſt die Präexiſtenz der Perſon Chriſti betrifft, ſo iſt dieſelbe in 10, 5. nach der von Tholuck, Ebrard, Lünem. und Delitzſch (der die Auffaſſung der genannten Ausleger nur wenig modificirt hat) vertretenen richtigen Erklärung der Worte εἰσερχόμενος εἰς τὸν κόσμον *) vorausgeſetzt. Hat Chriſtus durch ſeine Menſchwerdung in die Welt eintretend die dort angeführten Pſalmworte als den Grundſatz der Führung ſeines nun beginnenden irdiſchen Lebens ausgeſprochen, ſo muß er vor dem Eintritt in die Welt ſchon exiſtirt haben **). Der Vf. ſpricht aber die Präexiſtenz und Ewigkeit Chriſti auch deutlich aus. Indem er nämlich 7, 3. zu den dem Melchiſedek beigelegten Attributen μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν, μήτε ζωῆς τέλος ἔχων hinzufügt: ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ, ſagt er ausdrücklich, daß es eine Eigenſchaft des Sohnes Gottes iſt keinen Anfang der Tage und kein Ende des Lebens zu haben, alſo in Bezug

*) Vgl. gegen die falſche Erklärung Bleek's und De Wette's: Lünem. z. d. St.

**) Vgl. auch Schumann, II. S. 775.; jedoch ſind die andern von ihm angeführten Stellen: 2, 7. 9. 17. und 3, 1 f. ſtreng genommen nicht beweiſend, da ſie auch ohne die oben bezeichnete Vorausſetzung ſich genügend erklären laſſen. —

auf Vergangenheit und Zukunft — ewig zu ſein*). Dieſe Ewigkeit des Sohnes iſt ferner auf's klarſte dadurch bezeugt, daß demſelben — wovon im folgenden §. weiter die Rede ſein wird — 1, 2. eine vermittelnde Thätigkeit bei der Weltſchöpfung, und 1, 10 f. dieſe ſelbſt, ſowie in Beziehung auf die Zukunft ewiges Daſein zugeſchrieben wird. Dem Sohn kommt alſo nicht nur überhaupt Präexiſtenz zu, ſondern auch genauer vorweltliches, und damit vorzeitliches Daſein. Er war ſchon im Anfang, ſchon vor der κατ' ἀρχάς (1, 10.) erfolgten Weltſchöpfung, alſo von Ewigkeit her.

Nach allem dieſem muß es ſehr auffallen, daß De Wette (zu 1, 2—4., S. 132 f.) die Prädicate δι' οὗ u. ſ. w. (1, 2.) und φέρων u. ſ. w. (1, 3.), von welchen er zugibt, daß dieſelben „offenbar über das, was in Jeſu geſchichtlichem Leben zur Erſcheinung kam, hinausgehen" (vgl. §. 29) nicht auf den vorweltlichen λόγος bezogen wiſſen will, weil dadurch die beſonders in dem erſten Participialſatze ſtreng feſtgehaltene Einheit des Subjectes aufgehoben und dem Schriftſteller eine Anſicht von Jeſu Perſon untergelegt werde, die nicht als die ſeinige erwieſen werden könne. Er meint: wie das Theologumenon vom menſchgewordenen λόγος doch immer von der Joh. 1, 14. ausgeſprochenen Erfahrung, alſo vom geſchichtlichen Standpunkte ausgegangen ſei, ſo könne unſer Vf. von dieſem Standpunkte auch dieſe beiden Ausſagen über den der ihm Gottesſohn war thun:

---

*) Daß das ἄφωμ u. ſ. w. ſich nur auf die oben angeführten Attribute bezieht, erkennen alle neueren Ausleger an. Der angebliche Widerſpruch des ἀμήτωρ mit der Geſchichte, auf den Neuß, II. S. 540 aufmerkſam macht, iſt alſo in der That nicht vorhanden. — Ebenſo iſt aber auch die von Lutterbeck, II. S. 246. Anm., aus dieſer Stelle gezogene Folgerung: „Wird nämlich auch dies (ἀπάτωρ, ἀμήτωρ) von Melchiſ. auf Chriſtum angewendet, ſo iſt hiernach das urſprüngliche Verhältniß des erſt ſpäter zur Würde und Herrſchaft des Sohnes Gottes Erhobenen, nicht ſowohl als Zeugung, wie vielmehr nur als Ausſtrahlung (1, 2.) zu faſſen" in der Stelle nicht begründet. — Zu dem oben im Text über die Stelle Geſagten vgl. die Bemerkung deſſelben II. S. 207. —

einmal, daß, sowie er Erbe von Allem geworden, er auch der Inhaber der Schöpferweisheit und Schöpfermacht sei, zweitens, daß er als das Ebenbild Gottes alle göttlichen Eigenschaften, und so auch seine Alles erhaltende und regierende Allmacht in sich vereinige. „Er konnte dies, indem er von dem was in den Kreis der Erfahrung fiel ahnend zu dem Urbildlichen aufstieg, ohne daß er gerade den Schritt weiter thun, und dieses Urbildliche sich als ein präexistirendes Wesen denken mußte, das in die Menschheit herabgestiegen sei." Diese besonders gegen Bleek gerichteten Einwendungen De Wette's sind unbegründet und seine Auffassung thut den Worten Gewalt an. Mit Recht behauptet er zwar, daß der Vf. vom historischen Standpunkt ausgehe (vgl. §. 28); mit Recht betont er auch die Einheit des Subjectes in 1, 2 ff., wie wir dies auch gethan haben (vgl. §. 29). Aber es ist ein ganz unbegründetes Vorurtheil, daß die vorzeitliche Persönlichkeit Christi und die „eine ungetheilte, geschichtlich-wirkliche Person Christi" verschiedene Subjecte, verschiedene Personen seien; es ist ein und dieselbe Person, welche vor der Schöpfung schon bei Gott war, und welche in der Zeit die Sündenreinigung bewirkt hat. Es ist das gerade das Große und Anbetungswürdige, daß derselbe, durch welchen Gott die Welt gemacht hat, auch die Sündenreinigung vollbracht hat durch sein Blut. Die Einheit des Subjectes wird also bei der Beziehung des δι' οὗ u. s. w.*) auf den vorweltlichen Sohn keineswegs aufgehoben. Daß ferner die Lehre von einer Präexistenz der Person Christi dem Vf. durchaus nicht fremd ist, haben wir oben gezeigt. Endlich sagt der Satz „durch welchen er auch die Welt gemacht hat" nicht blos das aus, was De Wette dafür substituirt, daß nämlich der Sohn Inhaber der Schöpferweisheit und Schöpfermacht sei; er spricht überhaupt nicht von dem, was der Sohn hat, sondern von dem, was er bei

*) Das andere Prädicat φέρων u. s. w. (1, 3.) ist allerdings nicht blos auf den vorweltlichen Sohn zu beziehen.

der Weltschöpfung gethan hat*). „Durch ihn ist die Welt gemacht worden," wie hätte dies der Vf. sagen können, ohne „den Schritt weiter" gethan zu haben, ohne von der Gottessohnschaft des historischen Christus auf ein vorweltliches Dasein des Sohnes zurück geschlossen zu haben? Wir müssen also trotz der Einrede De Wette's mit aller Entschiedenheit festhalten, daß der Vf. die Präexistenz und Ewigkeit der Person Christi erkannt und gelehrt hat**).

§. 32.

Das Verhältniß des Sohnes zur Welt.

Zu vgl.: 1) Joan Jac. Griesbach: de mundo a Deo Patre condito per Filium in seinen Opusc. academ. ed. Gabler, Vol. II. Jenae 1825. p. 194—205.

2) Gabler, in der Praefatio dazu, S. L—LVI.

Als der vorweltliche gehört der Sohn natürlich nicht mit zu der Gesammtheit der geschaffenen Welt, ist also nicht das höchste Geschöpf in derselben; sein Verhältniß zu Gott ist ein von dem der Creatur gänzlich verschiedenes, ihm allein eigenes; und er ist darum auch hoch über alle Creaturen erhaben. Seine Vorweltlichkeit und seine unmittelbar auf Gott folgende Rangstellung über dem sichtbaren und unsichtbaren Universum ist in einen Ausdruck zusammengefaßt, indem er ganz ohne weiteren Beisatz *πρωτότοκος* genannt wird (1, 6.). Denn man wird wohl keinen Zweifel darüber hegen dürfen, daß dies der vom Vf. beabsichtigte Sinn des Ausdruckes ist; wenigstens läßt auf der einen Seite die Absolutheit desselben und auf der andern Seite das Wort *οἰκουμένη* (welches den Weltkreis als bewohnten bezeichnet), das nächste, aus

*) Dieselbe abschwächende Umdeutung dieser Prädicate findet sich auch schon in De Wette's Abhandlung 1822, S. 12.

**) Von der besonders in den Abschnitten über das Hoheprieſterthum Christi betonten Unvergänglichkeit des Lebens Christi kann erst weiter unten (im dritten Abschnitt) die Rede sein.

welchem eine nähere Bestimmung des Begriffs entnommen werden kann, diese Auffassung als die einfachste und natürlichste erscheinen*). —

Wie der Sohn zu Gott in einem Verhältniß einziger Art steht, so hat seine Person und seine Wirksamkeit auch die höchste und ihrer Art nach eben so einzige Bedeutung für die ganze Welt. Diese ist näher dahin zu bestimmen, daß der Sohn der Vermittler aller auf die Welt gerichteten Thätigkeit Gottes ist. So hat er als der vorweltliche Sohn schon die Schöpfung der Welt vermittelt; δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας sagt der Vf. 1, 2. Gott der Vater hat also die Welt nicht unmittelbar geschaffen; der Schöpfungsact ist vielmehr durch den Sohn vermittelt. Es stimmt dies genau mit dem Wesen des Sohnes zusammen; denn ist er als der „Ausglanz der Herrlichkeit Gottes" der Offenbarer der Kraft und des Wesens Gottes, so muß auch die, Kraft und Wesen Gottes offenbarende, schöpferische Thätigkeit durch ihn vermittelt sein**). Dadurch ist freilich nicht ausgeschlossen, daß Gott der Vater der ist, welcher in letzter Beziehung die Welt zu schaffen beschlossen hat, und von dem in letzter Beziehung die weltschöpferische Thätigkeit ausgeht. Ja es liegt dies nothwendigerweise darin, daß der Sohn eben

*) Diese Stelle hat Moll übersehen, indem er II. S. 17 behauptet, daß im Hebrbrief der Sohn nicht πρωτότοκος genannt werde. Die oben geltend gemachte Auffassung findet sich auch bei Bleek (S. 128 f.), Ebrard und Köstlin, S. 393. Dagegen faßt De Wette den Ausdruck nach v. 5 im Sinn der excellentiae divinae schlechthin, Lünem. mit Beziehung auf die „vielen Söhne" (2, 10. — eine Stelle, die aber viel zu weit entfernt ist, als daß man den Begriff nach derselben bestimmen dürfte) im Sinne von Röm. 8, 29.; ebenso Delitzsch, während Tholuck in der 2ten Aufl. zwischen dieser Auffassung und der Beziehung auf die Könige der Welt (μετόχους 1, 9) die Wahl läßt, und sich in der 3ten Aufl. für letztere Erklärung entscheidet. —

**) Um so verwerflicher ist die Conjectur Griesbach's, (S. 202), der statt δι' οὗ: ὅτι lesen will.

„Ausglanz der Herrlichkeit Gottes“ ist. Wir müssen es daher ganz natürlich finden, daß der Vf. in andern Stellen die Weltschöpfung Gott dem Vater zuschreibt; so ist 2,10. von Gott gesagt: „durch welchen alle Dinge sind“ (δι' οὗ τὰ πάντα), und 11,3., daß die Welt durch sein Wort (ῥήματι θεοῦ) bereitet sei *). Ebenso gut und mit gleichem Rechte kann aber die Weltschöpfung auch dem Sohne zugeschrieben werden, wie dies der Vf. 1,10 ff. in der Deutung der von Jehova handelnden Stelle Ps. 102, 26—28. auf den Sohn thut. Denn dieselbe Allmacht, die in dem Worte des Vaters liegt, mit andern Worten: dieselbe Allmacht, kraft welcher die Willensentschließungen des Vaters alsbald sich verwirklichen, eignet auch dem Sohne, weil in ihm als dem „Ausglanz der Herrlichkeit Gottes“ alle Eigenschaften des Vaters sich wiederfinden.

So wird denn auch das allmächtige Gotteswort ausdrücklich dem Sohne beigelegt (1,3.), und es wird damit ein im A. T. nur Jehova zukommendes Attribut auf ihn übertragen — ein Beweis, daß der Vf. sich ganz klar darüber war, was er mit dem Prädicat „Ausglanz der Herrlichkeit Gottes“ vom Sohne gesagt hatte. Diesem allmächtigen Wort des überweltlichen Sohnes wird die Welterhaltung zugeschrieben, des überweltlichen sagen wir (nicht: des vorweltlichen); denn auch dies Prädicat geht, wie die beiden vorhergehenden, nicht auf den vorzeitlichen Sohn als solchen, sondern gilt überhaupt von dem Sohne, also auch von dem erhöhten Christus. „Der Sohn trägt das ganze All durch das Wort seiner Allmacht“, d. h. das All wird durch sein Wort gestützt, so daß es nicht zusammenstürzt **); durch seine allmächtige, thätige Willenskraft wird

*) Ganz verkehrt sieht Frommann, S. 176 f. hierin „ein Schwanken der Vorstellung“ des Vf's. —

**) Vgl. Stier, I. S. 8.: „Das ist die Hand, welche die Welt hält und hebt, stützt und trägt, daß sie nicht in's Nichts falle;“ und Steinhofer S. 9.: „Sollte etwas bleiben, was da gemacht war,

der Fortbestand desselben gesichert. Auch die welterhaltende Thätigkeit des Vaters ist also durch den Sohn vermittelt*), und dieser ist darum der fortwährende Vermittler der göttlichen Thätigkeit in Beziehung auf die Welt.

Der Sohn, als der erhöhte Christ, ist ferner der Herr der Welt. Die Characteristik des Sohnes beginnt nämlich damit, daß „als Hauptmerkmal seiner Erhabenheit" (De Wette) vorangestellt wird: „welchen er (Gott) zum Erben gesetzt hat über alle Dinge" ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων (1,2.). Daß der Vf. bei diesen Worten an den erhöhten Christus gedacht habe, halten wir für unzweifelhaft**). Dieser ist zum Inhaber der Weltherrschaft einge-

---

so durfte er seine allwaltende Kraft von den geschaffenen Dingen nicht zurückziehen. Das allmächtige Sprechen des Wortes hat noch nicht aufgehöret. Was er gemacht hat, das hält und trägt er auch mit eben derselbigen Macht, mit eben demselbigen Kraftwort, wodurch er es in's Wesen gesprochen hat .... Er ist allen Dingen unentbehrlich, von einem Augenblick zum andern, wenn sie das bleiben sollen, was sie einmal geworden sind. Seine Kraft durchgehet alle Dinge: seine Macht hält alle Dinge .... Wie er der Werkmeister war, so ist er auch der Selbsterhalter aller der Dinge, die von ihm abhängen."

*) Denn „es ist hierbei zu bemerken, daß bei consequenter Ansicht ebenso wenig, als das Sein überhaupt, das schöpferische und erhaltende Wirken Jesu selbständig gedacht werden konnte. Es mußte, wie jenes, seinen letzten Keim in der Alles in Allem umfassenden göttlichen Kraft haben." Dähne, S. 112.

**) Von den neueren Auslegern beziehen zwar Bengel, Bleek und Lünem. den Satz auf Christus als den vorweltlichen Logos; und Schumann (II. S. 779 f. Anm.) stimmt ihnen bei. Bleek macht für diese Auffassung den engen Zusammenhang mit dem folgenden Sätzchen geltend, sowie auch das, daß erst im letzten Gliede des dritten Verses „von dem Zustande der Erhöhung nach dem auf Erden von dem fleischgewordenen Sohne Gottes vollbrachten Werke" die Rede sei; und Lünem. meint, daß durch „die Gleichmäßigkeit mit den unmittelbar folgenden Aussagen und die logische Fortentwicklung der wohldurchdachten Periode" diese Auffassung geboten sei. Dem ist aber keineswegs so. Die Periode ist ebenso wohl

ſetzt, und ſein Beſitzthum iſt — was in dem Wort κληρονόμος liegt — ein ihm bleibendes; die Herrſchaft kann nie von

---

durchdacht und entwickelt ſich ebenſo gut, wenn wir mit den patriſtiſchen Auslegern mit Tholuck, De Wette, Ebrard und Delitzſch annehmen, daß der Vf. zuerſt (v. 2) „auf den Endpunkt der Macht des Erlöſers und dann auf den Anfang“ blickt, hierauf aber (v. 3) „den Weg zu jenem Endpunkte mit Rückſicht auf den Anfang“ ſchildert. Ja der ganze Satzbau der Periode wird erſt durch dieſe Auffaſſung recht klar. Offenbar beginnt mit dem das Subject beſonders hervorhebenden nomin. ὅς (während vorher noch ὁ θεός Subject war) ein neuer Gedankenabſatz; dies iſt bei unſerer Auffaſſung des Gedankenzuſammenhangs berückſichtigt, nicht aber bei der von uns beſtrittenen. — Auch ſchließt ſich nach unſerer Auffaſſung der fragliche Satz viel beſſer an das Vorhergehende an. Unter dem υἱός iſt zugeſtandenermaßen der hiſtoriſche Chriſtus zu verſtehen; ſollte auf die Erhabenheit ſeiner Perſon hingewieſen werden, ſo lag nichts näher, als auf die jetzige Hoheit und Herrſcherſtellung dieſer Perſon hinzuweiſen, und dann erſt auf ſein derſelben entſprechendes (καί) vorweltliches Daſein zurückzublicken; dagegen wäre es ein unvermittelter Gedankenſprung, wenn der Vf. dem hiſtoriſchen Chriſtus zuerſt eine Anzahl Prädicate gegeben hätte, die ihm nur als dem vorweltlichen Logos eignen, und erſt zuletzt von ſeiner jetzigen Herrlichkeit ſpräche. — Wir müſſen ferner unſere Gegner daran erinnern, daß, wie ſie ſelbſt zugeben, die part. praes. v. 3 ſich keineswegs blos auf den vorweltlichen Logos beziehen (vgl. §. 30), ſo daß ſie auf die „Gleichmäßigkeit mit den unmittelbar folgenden Ausſagen“ ſich nicht berufen können. — Aus dem engen Zuſammenhang mit dem folgenden, allerdings auf den vorweltlichen Sohn bezüglichen Sätzchen aber hat Bleek offenbar zu viel gefolgert. — Was Schumann noch für die von uns beſtrittene Auffaſſung geltend macht, iſt ebenfalls nicht ſtichhaltig. Die Folgerungen, die er aus der Vergleichung des pauliniſchen Lehrbegriffs zieht, ſind unberechtigt, da der Lehrbegriff eines anderen neuteſt. Schriftſtellers die Frage nicht entſcheiden kann; auch zeigen ſie höchſtens, daß der Vf. dem vorweltlichen Sohn das Prädicat κληρονόμος πάντων hätte beilegen können, nicht aber daß er dies hier gethan hat. Was endlich die Bemerkung betrifft, daß von der Einſetzung zum Erben, nicht von dem Antritt des Erbes die Rede ſei, ſo iſt hierauf zu erwiedern: ἔθηκεν κληρονόμον heißt allerdings: „er hat ihn zum Erben eingeſetzt;“ hierbei darf man aber nicht an eine „im ewigen Rathſchluß Gottes getroffene Beſtimmung“ (wie Lünem.

ihm genommen werden*). Dem entſprechend iſt in 2,5. nach dem Zuſammenhange auf Chriſtum hingedeutet, als auf

---

ſich ausdrückt) denken, denn die Worte können ſich nicht auf eine Willensbeſtimmung beziehen; ſie bezeichnen vielmehr nach dem Sprachgebrauch eine thatſächliche Willenserklärung. Immer aber kann man ſich dieſe noch in doppelter Weiſe denken: entweder ſo, daß die Uebertragung der Herrſchaft mit dieſer Willenserklärung zuſammenfällt, ſo daß die Einſetzung und die Uebertragung der Herrſchaft des Alls ein Act iſt, oder ſo, daß beide der Zeit nach auseinanderfallen, indem man bei der Einſetzung an irgend eine Verkündigung oder an ein Ereigniß denkt, durch welches Gott den Sohn als den Erben der Welt bezeichnet hat. Wir ziehen im Hinblick auf 2,8. die letztere Auffaſſung vor; aber für welche von ihnen man ſich auch entſcheiden mag, immer liegt in den Worten ἔθηκεν κληρονόμον kein Grund für die von uns beſtrittene Erklärung der Stelle. Dagegen läßt ſich noch Einiges gegen dieſelbe und für die unſrige geltend machen. Schon Calvin und Joh. Gerhard (Commentarius super epistolam ad Ebraeos. edit. II. Jenae, 1661) z. d. St. finden den Ausdruck κληρονόμος nur paſſend, wenn von dem menſchgewordenen Sohn die Rede iſt. Filius qua deus semper est dominus, sed heres non semper est dominus ſagt der Letztere. Nun läßt ſich vielleicht dieſer Ausdruck auch bei der andern Auffaſſung rechtfertigen (vgl. Bleek z. d. St.); doch wird das nomen in der Verbindung mit τιθέναι ſchwerlich anders vorkommen als in Beziehung auf einen Beſitz, den der κληρονόμος einmal nicht hatte (anders iſt's nach den von Bleek gegebenen Belegen mit dem verbum κληρονομεῖν); und dann iſt jene Einrede gegen die Auffaſſung unſerer Gegner begründet. Auch läßt ſich gegen dieſelbe anführen, daß in dem Wort κληρονόμος, wie Ebrard richtig bemerkt, der Begriff des dauernden Beſitzes liegt; da nun Chriſtus auf Erden nach der Lehre des Bf's nicht im Beſitz der Weltherrſchaft war, ſo hätte, falls von dem vorweltlichen Sohn die Rede wäre, ein anderer Ausdruck gewählt werden müſſen. Völlig entſcheidend für unſere Auffaſſung der Stelle ſcheint uns aber das zu ſein, daß die auf die Herrſchaft des erhöhten Chriſtus bezogene Stelle 1,8 f., wie wir unten ſehen werden, ſich auf unſere Stelle zurückbezieht, in welcher daher auch von der Herrſchaft des erhöhten Chriſtus die Rede ſein muß. Endlich dürfte der Gedanke, den unſere Gegner in den Worten finden, in unſerem Briefe und im ganzen N. T'e kaum wieder gefunden werden, während der, welchen wir darin finden, ein vielfach wiederkehrender iſt. —

*) Dies bemerken ſchon Chryſoſtomus, Theophyl. u. Ad. Chryſ.: τῷ δὲ τοῦ κληρονόμου ὀνόματι κέχρηται δύο δηλῶν, καὶ τὸ τῆς υἱότητος γνήσιον, καὶ τὸ τῆς κυριότητος ἀναπόσπαστον. —

den, welchem Gott die οἰκουμένη μέλλουσα unterthan gemacht hat; und in 1,8. ist von seinem Throne gesagt, er sei εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος. In dem Ausdruck κληρονόμος liegt aber auch der Gedanken, daß der Besitz der Weltherrschaft ein dem Sohne von Gott übertragener ist; hieran schließt sich der andere gut an, daß Alles was ist, und was geschieht, in letzter Beziehung um Gottes willen, zu Gottes Ehre ist und geschieht. (Vgl. δι' ὃν τὰ πάντα 2,10.). —

Endlich besagt jener Ausdruck auch, daß die Weltherrschaft Christi seinem Sohnesverhältnisse zu Gott entspreche*). Seine Gottessohnschaft ist der Grund derselben; weil er schon seinem ganzen Wesen nach in einem ganz einzigartigen Verhältnisse zu Gott und der Welt steht, darum ist er auch in die über Alles erhabene Stellung des Weltherrn eingesetzt worden. Seine unvergleichliche Stellung, sein unermeßlicher Vorrang ist in dem unvergleichlichen Wesen seiner Person begründet. Es liegen übrigens diese Gedanken nicht nur in dem Worte κληρονόμος; sie sind vielmehr auch durch das Verhältniß angedeutet, in welches das folgende Sätzchen „durch welchen er die Welt auch erschaffen hat" durch das καί zu dem vorhergehenden gesetzt ist. Dies καί nämlich soll ausdrücken, daß die Einsetzung des Sohnes in die Weltherrschaft ganz der Thatsache entspricht**), daß durch den Sohn die Welt geschaffen ist; mit andern Worten, daß nach dem in der letzteren Thatsache sich kundgebenden Verhältniß des Sohnes zu Gott und der Welt seine Einsetzung in die

*) Vgl. Bleek (S. 33). —

**) Bleek (S. 40) faßt nach dem Vorgang Calvin's (αἰτιολογικῶς und αὐξητικῶς) das καί steigernd und grundangebend; ebenso Ebrard. De Wette bemerkt, der Gedanke sei nicht gerade ein den vorigen begründender, sondern ein ihm entsprechender; allein in diesem Falle ist der entsprechende Gedanke wirklich zugleich ein begründender (wie übrigens De Wette zu 1,2. selbst zugesteht). Eher kann man mit Lünem. sagen, daß die angebliche Steigerung nicht vorhanden sei.

Weltherrschaft nichts Auffallendes hat, vielmehr als etwas erscheint, was man gar nicht anders erwarten kann*).

Weil der Sohn über die Welt erhaben ist, so ist er auch keiner Wandelbarkeit, keinem Altern unterworfen, wie die Kreatur. Vielmehr kommt ihm als dem Ausglanz der Herrlichkeit Gottes die göttliche Eigenschaft der Unwandelbarkeit zu; er ist immer ὁ αὐτός (1, 11 f. vgl. 13, 8.). — Ja er ist es, der als der Herr der Welt die Umgestaltung des Himmels vollziehen wird; von ihm, dem Unwandelbaren, gehen die Umwandlungen in der Schöpfung aus; „er wird die Himmel wie ein Gewand zusammenrollen, und sie werden sich wandeln" (1, 12.). — Wenn an einer andern Stelle die Erschütterung der Erde und des Himmels, welche jene Umgestaltung zur Folge hat, nicht dem Sohne, sondern Gott (dem Vater) zugeschrieben wird (vgl. 12, 26. und dazu Bleek und Lünem.), so haben wir uns in's Gedächtniß zurückzurufen, daß uns derselbe scheinbare Widerspruch auch in Betreff der Weltschöpfung begegnete; und es gilt Alles was dort darüber bemerkt worden ist auch hier.

§. 33.

Die Unterordnung des Sohnes unter Gott.

So erhaben auch Christus als der Sohn Gottes dem Vf. vor der Seele steht, und so bestimmt er ihn von der Gesammtheit der geschaffenen Welt absondert und in ein unvergleichlich nahes und inniges Verhältniß zu Gott setzt, so lehrt er doch auf der andern Seite auch eine gewisse Unterordnung des Sohnes unter Gott (den Vater); er setzt diese Unterordnung nicht nur da voraus, wo er von dem noch im Fleisch lebenden Menschensohn redet; auch nicht blos

*) Lünem. faßt, gewiß unrichtig, das Verhältniß der Sätze umgekehrt, so daß der zweite Satz eine Folgerung aus dem ersten enthielte: die Thatsache, daß durch den Sohn die αἰῶνες erschaffen seien, werde als etwas ganz Natürliches daraus abgeleitet, daß derselbe zum κληρονόμος πάντων von Gott eingesetzt sei. —

da, wo von der Erhöhung Christi die Rede ist, so daß man die Unterordnung des Sohnes unter Gott aus dem zwischeneingetretenen Stande der Erniedrigung erklären könnte (vgl. 1, 2 a. 1, 6. 9. 13 u. ab.); vielmehr ist auch an Stellen, welche von dem Sohne überhaupt mit Einschluß seines vorweltlichen Daseins handeln, eine gewisse Abhängigkeit und Unterordnung desselben angedeutet; ja gerade dieselben Sätze und dieselben Ausdrücke, welche die Erhabenheit des Sohnes hervorheben, enthalten zugleich diese Andeutungen*). Schon der Name „Sohn Gottes" weist auf eine gewisse Abhängigkeit vom Vater hin; deutlicher noch die in §. 30 erörterten Prädicate. Zwar ist in denselben, wie wir gesehen haben, die vollständigste Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater ausgesprochen, und es darf daher, wenn von einer Unterordnung die Rede ist, dieselbe keineswegs als eine Inferiorität des Wesens aufgefaßt werden. Aber als der Ausglanz der Herrlichkeit Gottes besitzt der Sohn die ganze Fülle der göttlichen Wesensherrlichkeit doch nicht, wie der Vater, in ursprünglicher und urbildlicher Weise; sein Dasein und sein Sosein hat in dem Dasein und Sosein des Vaters seinen Urgrund. Der Sohn hat nichts, was nicht von Gott herrührte; sein ganzes Wesen und alle seine Eigenschaften hat er von und aus dem Vater. Das Wesen des Vaters bestimmt das des Sohnes ganz und gar. Daß hiernach der Sohn von Gott (dem Vater) abhängig und ihm untergeordnet ist, ist unverkennbar. — Auch aus mehreren der §. 32 besprochenen Stellen ergiebt sich diese Unterordnung. Wird von dem Sohne gesagt, daß Gott durch ihn die Welt geschaffen habe, (1, 2.) und wird an einer andern Stelle Gott selbst als der bezeichnet, in welchem Alles seinen letzten Grund hat (2, 10.), so muß der Sohn dem Vater

*) Die Behauptung Schwegler's (II. S. 288), daß man im Hebrbr. überall auf einen unversöhnten Widerspruch der Subordination der Person Christi unter den Vater und seiner Coordination und Consubstantialität mit demselben stoße, ist daher ganz unbegründet.

untergeordnet sein; denn der Vermittler der Weltschöpfung ist offenbar von dem abhängig, von welchem die schöpferische Thätigkeit ursprünglich ausgeht*). Man vergleiche hierzu noch die Stelle 3, 4., welche unten weiter erörtert werden wird, und wo ausdrücklich Gott, als der welcher Alles bereitet, Christo übergeordnet ist**). — Auch darin daß zwar der Sohn der Herr der Welt ist, daß aber doch Alles in letzter Beziehung nicht um seinet-, sondern um Gotteswillen geschieht (2, 10.) ist die Unterordnung des Sohnes unter den Vater angedeutet. Endlich ist alles Wollen und Thun des Sohnes in dem Willen des Vaters begründet; insbesondere ist auch seine Menschwerdung nicht blos sein Wille und sein Thun, sondern in letzter Beziehung der Wille und das Thun Gottes des Vaters (vgl. 2, 7. und 10, 5.); auch hieraus muß man auf eine schon vor und abgesehen von der Menschwerdung stattfindende Unterordnung zurückschließen. — Wird aber die Frage aufgeworfen, wie man dieselbe näher zu bestimmen habe, so wird man im Sinne des Vfs sagen müssen, daß sie, da an eine Wesensinferiorität — wie oben bemerkt wurde — nicht gedacht werden kann, lediglich als eine persönliche Abhängigkeit und Unterordnung aufzufassen ist, die als solche ebenso frei, als vermöge des Wesensverhältnisses zwischen Vater und Sohn nothwendig ist***).

---

*) Die Einwendungen, welche die alt-orthodoxen Theologen, z. B. Uhland, in der zu §. 30 angeführten Dissertation, I. S. 50 f. gegen die auf unsere Stelle gestützte Bemerkung des Origenes zu Joh. 1, 3 gemacht haben, sind rücksichtlich Hebr. 1, 2. ganz unzutreffend. — Die Worte des Origenes sind: *Οὐδέποτε τὴν πρώτην χώραν ἔχει τὸ δι' οὗ, δευτέραν δὲ ἀεί . . . . εἰ πάντα διὰ τοῦ λόγου ἐγένετο, οὐχ ὑπὸ τοῦ λόγου ἐγένετο, ἀλλ' ὑπὸ κρείττονος καὶ μείζονος παρὰ τὸν λόγον. τίς δ' ἂν ἄλλος οὗτος τυγχάνῃ ἢ ὁ πατήρ.*

**) Obwohl der erste Satz des Verses zunächst als ein ganz allgemeiner Satz aufzufassen ist. Vgl. §. 35.

***) Man vergleiche zu diesem Paragraph Köstlin, S. 394; Schumann, II. S. 779; Meßner, S. 298; auch Frommann, S. 525 f. —

§. 34.

Der Zusammenhang der Lehre von der Erhabenheit Christi als des Sohnes Gottes mit dem Grundgedanken.

A. Christus ist über die Engel erhaben.

Zu vgl.: 1) Carol. Christ. Tittmann: De comparatione Christi cum angelis in ep. ad Hebr. Cap. I. in seinen Opuscula theolog. Lips., 1803. S. 233—250. —

* 2) Haberfeld: Angeli e primo et secundo cap. ep. ad Hebr. exulantes. Isenaci, 1808 (eine ganz verfehlte Schrift, wie aus dem von Kuinoel daraus Mitgetheilten hervorgeht).

Daß die entwickelte Lehre von der Erhabenheit der Person Christi, als des Sohnes Gottes, in der nächsten Beziehung zu dem Grundgedanken unseres Lehrbegriffs steht, ist uns schon aus §. 4 und §. 9 klar. Ist es doch die Person des neuteſt. Offenbarungsmittlers, deren Hoheit der Vf. schildert; und soll doch diese Schilderung dazu dienen, ihn über alle, die zur Zeit des alten Bundes Offenbarungsmittler waren zu erheben! Die Vergleichung, welche der Vf. zwischen Christus und den letzteren anstellt, wollen wir nun noch etwas näher in's Auge fassen. Doch müssen wir zuvor noch bemerken, daß Schwegler (II. S. 313) den Zusammenhang der Christologie unseres Vfs mit dem Grundgedanken unrichtig darstellt, wenn er sagt: jene sei „nur der metaphysische Ausdruck für die geschichtliche καινότης, die dem Christenthum gegenüber dem Judenthum zukomme"; nach 8, 6. müsse Christus über die Vermittler des alten Bundes specifisch erhaben sein; „daher die Tendenz unseres Briefes das Göttliche in Christus auf einen höheren Ausdruck zu bringen." Ein solcher genetischer Zusammenhang zwischen dem Grundgedanken und der Christologie ist nicht vorhanden; vielmehr ist diese Darstellung eine willkürliche Umkehrung des wahren Sachverhältnisses. Ueberall ist nicht die Auffassung des Verhältnisses des neuen Bundes zu dem alten

das Erſte und Urſprüngliche und die Vorſtellung von der Perſon Chriſti das Abgeleitete, ſondern der Glaube an Chriſtum und das größere oder geringere Maaß der Erkenntniß Chriſti beſtimmt die Auffaſſung des Verhältniſſes zwiſchen dem alten und dem neuen Bunde. So iſt es auch in unſerem Briefe; die darin enthaltenen chriſtologiſchen Sätze ſind keine Folgerungen aus der Idee der καινότης des Chriſtenthums, ſondern dieſe Idee ruht auf dem Glauben an Chriſtum, deſſen erkenntnißmäßiger Ausdruck jene Sätze ſind, als auf ihrer Grundlage und Vorausſetzung.

Auch die Behauptung Baur's (1853. S. 100), daß alle hohen Prädicate, die dem Sohne zugeſchrieben werden, dem Vf. „nur zur Begründung ſeines Begriffs vom Prieſterthum Chriſti" dienen, iſt unbegründet. Zwar geht aus den Stellen 4, 14. 5, 5. und 7, 28. klar hervor, daß die Schilderung der hohen Würde und des unvergleichlich nahen Verhältniſſes des Sohnes zu Gott mit dazu dienen ſoll, Chriſtum als den wahren und vollkommenen Hoheprieſter zu erweiſen, und daß ſie alſo auch mit dem eigentlichen Kern unſeres Lehrbegriffs innig verwachſen iſt. Daß aber die Behauptung Baur's bedeutend beſchränkt werden muß, dies zeigt ſchon das 1te Cap. des Briefes und überhaupt der ganze erſte Theil deſſelben (1, 1. – 3, 6.). —

Doch ſehen wir uns nun die den Hauptinhalt dieſes erſten Theiles bildenden Vergleichungen Chriſti mit den altteſt. Offenbarungsmittlern genauer an! Nach der von unſerem Vf. getheilten (2, 2.) Anſicht ſeiner jüdiſchen Zeitgenoſſen war das moſaiſche Geſetz durch die Vermittlung der Engel gegeben. Sollte alſo die Erhabenheit des neuteſt. Offenbarungsmittlers über alle altteſt. Vermittler göttlicher Offenbarungen nachgewieſen werden, ſo mußte der Vf. zeigen, daß Chriſtus, der Sohn Gottes, über die Engel erhaben ſei*). Darum

*) Wir halten dies mit Bleek, De Wette und Lünem. für den einzigen Grund, der den Vf. zu dieſer Vergleichung Chriſti mit den Engeln veranlaßte. Dieſelbe wird durch den Zweck des Briefes ſo nothwendig gemacht, ſie iſt für die vollſtändige Ausführung des

knüpft er an die Erwähnung der Erhöhung des Sohnes zur Rechten der Majestät in der Höhe die Bemerkung, daß derselbe dadurch „um so viel erhabener als die Engel geworden sei, je vorzüglicher der ihm zu Theil gewordene Namen vor dem ihrigen sei“ (1, 4.); eine Bemerkung, die — wie Ebrard und Lünem. richtig erkannt haben — logisch betrachtet das Thema ist, welches in der folgenden Erörterung weiter ausgeführt und begründet wird. In 1, 5—14. finden wir nämlich eine ausführliche Begründung der beiden Sätze des vierten Verses; sie besteht aus mehreren Aussprüchen des A. T's, die der Vf. zu einem wohlgegliederten und abgerundeten Ganzen verknüpft hat; zugleich beziehen sich die einzelnen Citate deutlich auf die unmittelbar zuvor gegebene Characteristik des Sohnes 1, 2—4. zurück. Die ganze Beweisführung zerfällt in drei Theile. Zuerst werden die beiden Sätze von v. 4 in umgekehrter Ordnung bewiesen (v. 5 u. 6). Dann folgt eine Characteristik zuerst der Engel und dann des Sohnes; die des Sohnes ist in zwei Citaten gegeben, welche sich auf die beiden Sätze von 1, 2. zurückbeziehen (vgl. 8 f. mit 2 a. und 10 ff. mit 2 b.), beide Characteristiken sind durch μέν und δέ einander gegenüber gestellt (v. 7—12). — Zuletzt wird mit Beziehung auf den Relativsatz in 1, 3., an welchen

---

Grundgedankens so unentbehrlich, daß man keinen Grund hat mit Tholuck noch andere Veranlassung zu derselben in besonderen angelologischen oder christologischen Vorstellungen der Leser zu suchen. Gegen die Behauptung Schwegler's, II. S. 273 ff., daß der Vf. hier die Meinung ebjonitischer Leser bekämpfe, welche Christum in eine Klasse mit den Engeln gesetzt und ihn etwa nur als ἀρχάγγελος sich vorgestellt hätten, vgl. Köstlin: Abhandl. 1854, S. 383. Ebendaselbst S. 381 f. Anm. hat Köstlin auch seine eigene, früher (Joh. Lehrbegriff, S. 388) ausgesprochene Ansicht, daß der Vf. in Cap. 1 und 2 den Engeldienst ebjonitischer Irrlehrer bekämpfe, zurückgenommen. — Daß aber der Vf. zeigen will: das ganze alte Testament verhalte sich zum neuen, wie die Engel sich zum Sohn verhalten, und beide alttest. Mittler, der alttest. Bund Engel und Moses (Cap. 3) fänden in Christo ihre höhere Einheit, wie Ebrard angibt und durchzuführen sucht, davon können wir in unserem Briefe Nichts finden. —

der Vf. den zu beweisenden Satz (v. 4) angeknüpft hatte, durch eine schlagende Stelle aus Ps. 110 noch einmal der Hauptgedanke, das κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων, begründet, und der in dieser Stelle bezeugten Herrscherstellung Christi die aus der Schrift bekannte untergeordnete, dienende Stellung der Engel gegenüber gestellt.

Daß Christus durch den Namen, den er als einen seiner Person gebührenden empfangen hat, vor den Engeln ausgezeichnet ist, wird zuerst bewiesen. Keinem, der zu der Gattung der Engel gehört, ist je von Gott der Name „Sohn" beigelegt worden, während er dagegen zu dem künftigen Messias spricht: „Mein Sohn bist du; ich habe dich heute gezeugt" (Ps. 2, 7.); und wiederum: „Ich werde ihm Vater sein, und er wird mir Sohn sein" (2 Sam. 7, 14.). „Zu einem Engel hat Gott solche Aussprüche auch nicht ein einziges mal gesagt; zum Sohne aber nicht ein mal blos, sondern wieder und wieder" (Ebrard). Daß im A. T'e hin und wieder auch die Engel „Söhne Gottes" genannt werden, dieser Umstand schwächt die Beweiskraft dieser Stellen keineswegs; denn schon das τίνι τῶν ἀγγέλων zeigt, daß nicht an einen Namen gedacht werden kann, welcher der ganzen Engelgattung gemeinsam ist; nur dann wäre der Ausspruch des Vf's unrichtig, wenn im A. T'e eine Stelle sich fände, in welcher ein einzelner Engel in einem ihn vor den übrigen Engeln auszeichnenden Sinne „Sohn Gottes" (im sing.) genannt und in das nächste Verhältniß zu Gott gesetzt würde. Eine solche Stelle aber findet sich nirgends. Nur dem künftigen Messias legt Gott in den angeführten Stellen den Sohnesnamen so bei, daß er ihn damit vor allen andern Personen auszeichnet, und ihm ein ihm allein zukommendes, besonders nahes Verhältniß zu Gott zuschreibt*).

Diesem Christum vor den Engeln auszeichnenden Namen entspricht nun seine Rangstellung über denselben. Als

*) Gegen die von Bleek (S. 91 ff.) gegebene Erklärung der vermeintlichen Schwierigkeit vgl. De Wette zu 1, 5.; Ebrard, Lünem. und Delitzsch zu 1, 4. —

einen über ihnen Stehenden werden alle Engel Gottes den Erſtgeborenen anbeten, wenn Gott ihn am Tage ſeiner Paruſie wieder in die Welt eingeführt haben wird*), wie denn Gott (Deut. 32, 43.) ſagt: „Und anbeten ſollen ihn alle Engel Gottes“ (1, 6.). Werden ihn zu jener Zeit die Engel anbeten, ſo muß er offenbar hoch über ſie erhaben ſein. Hiermit ſind alſo die beiden Ausſagen des v. 4 aus der Schrift begründet.

Um aber die Erhabenheit Chriſti über die Engel noch klarer und überzeugender darzuthun ſtellt der Vf. in Schriftworten eine Characteriſtik der Engel der des Sohnes gegenüber. Die Engel werden von Gott in ſeinem Worte ſo geſchildert: „Der ſeine Engel zu Winden und ſeine Diener zu Feuerflammen macht“ (Pſ. 104, 4.). Sie ſind alſo Diener Gottes, werden als ſolche um den Willen Gottes auszuführen in die Welt geſandt, ja in Naturkräfte verwandelt, ſo daß ſogar ihre Exiſtenzform als eine wandelbare erſcheint**). Ganz anders lautet was Gott von dem Sohne ſagt, indem er ihm eine ewige Herrſchaft zuſchreibt, zu welcher er ihn vor ſeinen Genoſſen (d. h. vor allen irdiſchen und himmliſchen Fürſten***) mit Freudenöl geſalbt hat (Pſ. 45, 7 f.). Und ein anderes Gotteswort (Pſ. 102, 26 ff.) ſagt von ihm, daß er am Anfang die Erde gegründet und den Himmel ge-

*) Gegen die unrichtige Erklärung, welche Bleek von den Worten ὅταν δὲ πάλιν u. ſ. w. gibt, vgl. man De Wette, Lünem. und Delitzſch.

**) Vgl. hierzu die von Schöttgen, Horae hebraicae et talmudicae, I. S. 923 f. angeführten rabbiniſchen Stellen, in welchen von den Engeln daſſelbe geſagt iſt.

***) Dieſe hat man unter den μέτοχοι zu verſtehen, wenn ſich der Vf. überhaupt dieſe Worte deutete. Gegen die Bedenken, welche De Wette und Ebrard gegen die Deutung auf die himmliſchen Fürſten, die Engel, geltend machen, vgl. man Lünem.; wenn aber Delitzſch einwendet: „Engel ſind doch nicht Geſalbte,“ ſo genügt es entgegenzufragen: ob denn Engelfürſten nicht ebenſo gut als Chriſtus Geſalbte heißen können? —

ſchaffen hat, und daß während die Himmel vergehen und wie ein Gewand altern werden, ja gerade durch den Sohn wie ein Mantel zuſammengerollt und verwandelt werden ſollen, er ewig bleiben und unwandelbar derſelbe ſein wird. Während alſo die Engel dienen, herrſcht der Sohn ewiglich; während ſie, ſogar in Naturkräfte verwandelt, den Willen Gottes in der Welt ausrichten, iſt der Sohn über die Welt erhaben als ihr Schöpfer und Herr, iſt keiner Vergänglichkeit und Wandelbarkeit unterworfen, iſt vielmehr ſelbſt der, von deſſen allmächtigem Willen die Umwandlungen in der Schöpfung abhängen. —

Aber ſchon das eine Wort Gottes würde genügen um die Erhabenheit des Sohnes über die Engel zu erweiſen, das Wort: „Setze dich zu meiner Rechten, bis ich lege deine Feinde zum Schemel deiner Füße“ (Pſ. 110, 1.). Denn nie hat Gott zu irgend einem der Engel ſo geſprochen; nie hat er einem von ihnen die höchſte Würde nach ihm ſelber eingeräumt und die Theilnahme an der Weltherrſchaft zugeſprochen. Vielmehr ſind ſie alle, wie aus der h. Schrift hinlänglich bekannt iſt*), dienſtbare Geiſter, die fortwährend (part. praes.) ausgeſandt werden um derer willen, welche die Seligkeit ererben ſollen. Während dem zur Rechten Gottes erhöhten Sohne die ewige Herrſcherwürde eignet, iſt der habituelle Character der Engel die Dienſtbarkeit. —

§. 35.

Fortſetzung.

B. Chriſtus iſt auch über Moſes und die Propheten erhaben. Er iſt der Begründer des altteſt. Gottesreiches.

Zu vgl.: * 1) Ein Programm von J. E. Schwarz über die erſten Verſe von Cap. 3. Coburg, 1732.

*) Vgl. die von Lutz, S. 80 angeführten Stellen: Pſ. 34, 8. 91, 11 ff. Gen. 48, 16. Ex. 23, 20 f. —

2) J. Ph. Gabler, dissertatio exegetica in illustrem locum Hebr. 3, 2—6. Jen. 1778, in ſeinen opusc. academ. II. S. 1—60.

Schon im erſten Verſe des ganzen Briefes hatte der Vf. den Sohn der Geſammtheit aller menſchlichen Vermittler der altteſt. Offenbarung gegenübergeſtellt; und in den dem Sohne beigelegten Prädicaten war auch ſchon ſeine Erhabenheit über dieſe menſchlichen Offenbarungsmittler, die Propheten, ausgeſprochen. Nun wurde aber Moſi, als dem größten und Gott am nächſten ſtehenden Propheten, den Ausſagen des A. T's gemäß ein beſonderer Vorrang zuerkannt. Soll auch er, der hochgefeierte Moſes, von dem die h. Schrift ſo Großes ausſagt, an Rang und Stellung im Reiche Gottes Chriſto nachſtehen? Zwar ergab ſich die Bejahung dieſer Frage ſchon eben aus jenen dem Sohne beigelegten Prädicaten und aus dem Nachweiſe, daß Chriſtus über die übermenſchlichen Vermittler der altteſt. Offenbarung hoch erhaben ſei. Allein die hohen Vorſtellungen, welche Juden und Juden-Chriſten von Moſes hatten, machten es nothwendig die Erhabenheit Chriſti über ihn noch beſonders geltend zu machen. Der Vf. thut dies Cap. 3, 1—6. Ueber die v. 1. Chriſto beigelegten Benennungen werden wir ſpäter reden. Sehr weiſe erinnert der Vf. zunächſt an das große Lob, das Moſi im A. T'e geſpendet iſt, indem Num. 12, 7. von ihm geſagt wird, daß er im ganzen Hauſe Gottes treu ſei (v. 2). Er will damit zum Voraus andeuten, daß wenn er auch die Erhabenheit Chriſti über Moſen geltend mache, dem letzteren dadurch von der ihm zukommenden Würde nichts genommen werden ſolle. Aber er bemerkt zugleich, daß daſſelbe Lob auch Chriſto gebühre; Chriſtus ſteht Moſi nicht nach; auch er iſt dem, der ihn eingeſetzt hat, treu, wie Moſes es in ſeinem (d. h. Gottes)*) ganzen Hauſe war.

*) Gegen die Beziehung des αὐτοῦ in v. 2 auf Chriſtum, welche Bleek nicht ganz unwahrſcheinlich findet, ſowie gegen die unrichtige Wortverbindung Bleek's vgl. De Wette, Lünem. und Delitzſch.

Wenn aber auch die Eigenschaft der Treue gegen Gott beiden gemeinsam ist, so darf man darum doch an dem früheren menschlichen Gottgesandten an Moses nicht hängen bleiben; man muß vielmehr zu dem großen Gottgesandten unseres Bekenntnisses, zu Jesu aufblicken. Denn*) er ist größerer Herrlichkeit gewürdigt als Moses, weil er seinem Wesen nach ein viel höherer ist. Seine Herrlichkeit übertrifft die des Moses, „gemäß dem, daß größere Ehre als das Haus der hat, welcher dasselbe zubereitet hat" (3,3.). Allerdings ist dieser Vergleichungssatz zunächst ein ganz allgemeiner, und man darf unter dem κατασκευάσας nicht geradezu Christum verstehen. Aber nach der durch den Zusammenhang gegebenen Anwendung des allgemeinen Satzes auf Christum und Mosen ist Christus der, welcher das Haus Gottes zubereitet, d. h. dasselbe errichtet und mit Geräthen und Dienern ausgerüstet hat, während Moses nur ein Theil, ein Glied der Dienerschaft dieses Hauses ist**). So erscheint hier Chri-

*) Vgl. über das γάρ 3,3. Lünem. z. d. St.

**) Die Einwendung Delitzsch's, man dürfe aus 3,3. nicht folgern, daß Jesus der Baumeister sei, da man sonst auch folgern müßte, daß in seinem Sinne Moses das Haus sei, — ist nach dem, was wir oben bemerkt haben, ganz unzutreffend. — Delitzsch selbst hält v.3 für eine ganz einfache und in ihrer Allgemeinheit zu belassende Vergleichung, welche in v.4—6 in folgender Weise begründet werde: Jesus verhält sich zu Moses, wie der Baumeister zum Hause. Denn jedes Haus wird von irgend einem erbaut, Gott aber ist der oberste Bauherr von Allem; nun ist Moses treu in Gottes ganzem Hause als Diener, Christus aber steht als Sohn über Gottes Hause. Also ist Moses als Diener dem Hause darin gleich, daß er, wie dieses, unter Gott steht, der dasselbe erbaut hat, Christus dagegen ist kraft seiner Sohnschaft dem Erbauer des Hauses (d. h. Gotte) darin gleich, daß er, wie dieser, über dem Hause steht. — Diese Auffassung des Gedankenzusammenhanges scheitert aber an v.4, welchem sie nicht gerecht werden kann. Denn man könnte dann nicht einsehen, warum der Vf. nicht lieber ganz einfach gesagt hätte: „Der Erbauer des Hauses ist nämlich — wie ihr ja wohl wißt und willig zugebt — Gott." Die in v.4 gemachte Unterscheidung zwischen dem ersten und dem letzten und höchsten κατασκευάσας wäre überflüssig und würde nur dazu dienen, den Leser zu verwirren. —

ſtus als der Stifter des Gottesreiches, deſſen Anfänge in die erſten Zeiten der israelitiſchen Geſchichte zurückreichen, als der Begründer ſchon des alttest. Gottesreiches. Es kann uns dieſer Gedanke in unſerem Briefe gar nicht befremden; er entſpricht ganz dem, was oben (§. 32) über die Vermittlung der auf die Welt gerichteten Thätigkeit Gottes durch den Sohn, nach der Lehre des Vf's geſagt worden iſt. — Doch konnten die Leſer an dieſem ihnen fremden Gedanken Anſtoß nehmen; ſie konnten zu der Meinung kommen, der Vf. wolle Chriſtum in der Weiſe an die Stelle Gottes ſetzen, daß er Gott gar keinen Antheil mehr bei der Gründung des alttest. Gottesreiches zuſchreibe. Darum*) fügt er ſelbſt den, zunächſt freilich ebenfalls ganz allgemeinen, Satz hinzu: „Ein jegliches Haus wird nämlich von Jemanden bereitet; der aber Alles bereitet, das iſt Gott" (3, 4.); einen Satz, der auf das hier in Rede ſtehende Verhältniß angewendet, ſagt, daß die Urheberſchaft Chriſti die über ihr ſtehende Urheberſchaft Gottes nicht ausſchließe, daß vielmehr Chriſtus, wie in aller ſeiner Thätigkeit, ſo auch in der Gründung des alttest. Gottesreiches nur der Vermittler der Thätigkeit Gottes (des Vaters) geweſen ſei. —

Das Erſte, was die Erhabenheit Chriſti über Moſen begründet, iſt alſo dies: Chriſtus iſt der Stifter und Grün-

*) Die Anſicht Ebrard's: v. 4 ſolle zeigen, daß „Chriſtus, obwohl κατασκευάσας, doch in einer Lage geweſen ſei, wo er Treue gegen einen noch Höheren üben konnte," daß alſo ſeine Stellung als Gründer des Gottesreiches die Eigenſchaft der Treue gegen einen Höheren nicht ausſchließe, können wir nicht für richtig halten. Denn einmal müßte, wenn dieſe Erklärung richtig wäre, die Erwähnung der Treue Chriſti viel größere Bedeutung haben, als ſie nach v. 2 wirklich hat; die ganze Stelle will die Erhabenheit Chriſti über Moſen nachweiſen; die Eigenſchaft der Treue aber iſt beiden gemeinſam; ſie kann alſo nur ein Neben-, kein Hauptmoment ſein. Sodann bedurfte nicht die Möglichkeit des πιστὸς εἶναι, ſondern das, daß Chriſtus der Bereiter des Gottesreiches genannt werden könne, eines näheren Nachweiſes; denn nicht jenes, wohl aber dieſes konnte den Leſern zweifelhaft und anſtößig erſcheinen.

der des Gottesreiches, während Moſes nur zu demſelben gehört, und — wie wir im Sinne des Vf's hinzufügen dürfen — ſelbſt von Chriſto ſeine Stellung in demſelben angewieſen erhalten hat. —

Darin iſt eigentlich ſchon der zweite Vorzug Chriſti vor Moſes enthalten, den der Vf. darum durch das explicative καί (und zwar) als eine nähere Entfaltung des v. 2 und 3 ausgeſprochenen Gedankens einführt *). Dieſer Vorzug beſteht darin, daß Moſes in dem ganzen Hauſe Gottes treu war als Diener zur Bezeugung deſſen, was da ſollte geredet werden, während Chriſtus treu iſt **) in ſeiner Stellung über dem Hauſe Gottes ***) als Sohn (3, 5 f.). Während alſo Moſes nur ein Diener im Gottesreiche war, iſt Chriſtus der, dem als Sohn die Herrſchaft über daſſelbe, die Leitung und Regierung deſſelben übertragen iſt †).

---

*) Vgl. Lünem. z. d. St.

**) Die Meinung Delitzſch's das Prädicat πιστός ſei in v. 6a nicht aus v. 5 zu ſuppliren, iſt, wenn man v. 2 vergleicht, unwahrſcheinlich. Daß durch jene Ergänzung die Emphaſe des Gegenſatzes von ἐν und ἐπί verwiſcht werde, können wir nicht finden. —

***) Gegen die Auffaſſung Bleek's und De Wette's, wornach v. 6 ein doppeltes πιστός ἐστιν zu ergänzen, die Worte ὡς — αὐτοῦ als ein allgemeiner Vergleichungsſatz zu betrachten und daher αὐτοῦ zunächſt auf υἱός (und dann in der Anwendung des Satzes auf Chriſtum) zu beziehen wäre, vgl. man Lünem. — Seine Gründe gelten auch gegen die unmittelbare Beziehung des αὐτοῦ in v. 6 auf Chriſtum. — In Bezug auf die Wortſtellung, welche Bleek für ſeine Auffaſſung geltend macht, iſt zu den Bemerkungen Lünem's noch hinzuzufügen, daß das ὡς υἱός darum vorausſteht, weil in ihm, wie Moll, II. S. 17 richtig bemerkt, der nervus probandi liegt; denn auch ein oberer Diener könnte mit der Leitung und Regierung des Hauſes betraut ſein; dann aber wäre die Stellung Chriſti im Hauſe Gottes von der des Moſes keine ſpecifiſch verſchiedene.

†) Ebrard und Delitzſch finden in dem οὗ οἶκος u. ſ. w. v. 6 einen Gegenſatz gegen das εἰς μαρτύριον u. ſ. w. v. 5; und erſterer glaubt, daß die Gegenüberſtellung des vorbildlichen Hauſes Moſis und des lebendigen Hauſes Chriſti der Hauptzweck dieſer Verſe ſei.

Zweiter Abſchnitt.

Chriſtus als wahrer Menſch.

§. 36.

Er war κατὰ πάντα ſeinen Brüdern gleich.

So ſehr der Vf. die Erhabenheit der Perſon Chriſti hervorhebt, ebenſo ſehr betont er auf der andern Seite, daß

Hiernach wäre der zweite Vorzug Chriſti vor Moſes in der verſchiedenen Dignität der Häuſer, zu welchen ſie gehören, begründet. Dieſe Auffaſſung ruht darauf, daß Ebrard das αὐτοῦ in v.5 auf Moſes, und das in v.6 auf Chriſtum bezieht, beidemale aber (wie auch ſchon v.2) den genit. nicht als genit. possessoris, ſondern nur als „genit. der Beziehung oder Zuſammengehörigkeit" faßt. „Moſes war treu in ſeinem, d. h. dem ihm anbefohlenen Hauſe als Diener, Chriſtus in ſeinem, d. h. ebenfalls dem ihm anbefohlenen Hauſe, als Sohn." (Dieſe Erklärung, die wir auch bei Köſtlin, S. 409 finden, hat Moll, II. S. 17 f. adoptirt.) Ferner darauf daß er unter den λαληθησόμενα die ſpäter in Chriſto zu gebenden Offenbarungen verſteht (worin ihm Moll, II. S. 18 ebenfalls gefolgt iſt, und worauf ſich Delitzſch für ſeine Annahme eines in den bezeichneten Worten verſteckten Gegenſatzes ausſchließlich beruft). — Was den erſten Punkt betrifft, ſo muß bei dem αὐτοῦ in v.2, da die Worte auf Num. 12,7. ſich beziehen, an Gott gedacht werden; dadurch aber wird auch v.5 die Beziehung des αὐτοῦ auf Gott nothwendig gemacht, und nun kann auch das αὐτοῦ des v.6 nicht anders bezogen werden. Unter λαληθησόμενα aber ohne irgend welchen näher beſtimmenden Zuſatz kann man unmöglich die Offenbarung Gottes in Chriſto verſtehen. Allerdings hat der Ausdruck, wenn er die Offenbarungen, welche Moſes noch weiterhin empfangen ſollte, bezeichnet, etwas Auffallendes. Aber er verliert dies Auffallende, wenn man die Beziehung auf Num. 12 im Auge behält. Dort handelt es ſich ja gerade darum, ob Gott ſich nur durch Moſen oder auch durch Aaron und Mirjam offenbare. Durch die Beziehung auf Num. 12 iſt „der beſtimmte Zeitpunkt im Leben Moſis", von wo an das „noch fernerhin" zu rechnen iſt, deutlich genug angedeutet. Auch das Wort λαλεῖν kommt in jenem ganzen Cap. als ſtehende Bezeichnung der Offenbarung Gottes vor. Wir machen noch insbeſondere auf die Worte Num. 12,8: στόμα κατὰ στόμα λαλήσω αὐτῷ aufmerkſam. — Iſt aber unter λαληθησόμενα nicht die Offenbarung Gottes in Chriſto zu verſtehen, ſo iſt die ganze Gegenüberſtellung eines zwiefachen οἶκος, des vorbildlichen und des lebendigen, nicht vorhanden. Zudem hätte der Vf. die angebliche Verſchiedenheit derſelben ſehr ſonderbar ausgedrückt. — Ueber die Bedeutung des Zuſatzes εἰς μαρτύριον u. ſ. w. vgl. Bleek. — Eine andere Gegenüberſtellung Moſis und Chriſti, von welcher van den Ham, S. 118 redet, beruht auf einer irrigen Auffaſſung der Stelle 12,24 f. —

Christus wahrer Mensch gewesen ist. Er zeigt damit, wie entschieden er den historischen Standpunkt festhält, und wie fern er von allem Doketismus ist. Die Worte, welche hier zunächst in Betracht kommen, sind: ἐπεὶ οὖν τὰ παιδία κεκοινώνηκεν αἵματος καὶ σαρκός, καὶ αὐτὸς παραπλησίως μετέσχεν τῶν αὐτῶν (2, 14.), und: ὅθεν ὤφειλεν κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι (2, 17.) *). Mit Recht bemerkt von Cölln (II. S. 298): „Auf eine stärkere Art konnte man es nicht ausdrücken, daß Jesus in aller Hinsicht den Menschen ähnlich gewesen sei, oder daß er eine vollständige menschliche Natur gehabt habe." In der ersten Stelle bezeichnen die Worte „Blut und Fleisch" die sinnlich-körperliche Natur des Menschen, welche ihn von rein geistigen Wesen, wie die Engel sind (vgl. πνεύματα 1, 14.), unterscheidet; zugleich enthält die Formel eine Hindeutung auf die Schwäche und Vergänglichkeit, welche der, den Einwirkungen der Außenwelt ausgesetzten, menschlichen Leiblichkeit eignet; das παθητὸν καὶ φθαρτόν des irdisch-leiblichen Lebens liegt schon in diesem Ausdruck **). Der Vordersatz sagt, daß diese sinnlich-körperliche, dem Leiden und dem Tode unterworfene menschliche Natur etwas allen Kindern (Gottes) Gemeinsames sei, daß dieselbe die der ganzen Gattung eigenthümliche Natur sei (vgl. κεκοινώνηκεν und dazu Bleek). An ihr hatte auch Christus, der als der Bruder der Kinder Gottes mit diesen in Gattungsgemeinschaft stand, Antheil. Daß seine menschliche Natur sich in Nichts von

*) Wenn die bis auf Castellio (1551) allgemein anerkannte Erklärung von 2, 16., nach welcher in dieser Stelle von der assumtio humanae naturae die Rede sein soll, richtig wäre, so müßten wir auch diese Stelle hier mit in Betracht ziehen; allein alle neueren Ausleger haben jene alte Erklärung als eine ganz unhaltbare aufgegeben. In der diss. theol. de assumtione seminis Abrahae ad locum Ebr. II. v. 16 von Nikolaus Hasse, 1693 (ed. 2. Jen., 1723) wird dieselbe noch sehr entschieden vertheidigt, und dagegen die zuerst von Castellio vertretene richtige Erklärung als eine socinianische (mit besonderer Rücksicht auf Schmalz und Schlichting) bekämpft. —

**) Vgl. Bleek z. d. St. —

der anderer Kinder Gottes unterſchieden, derſelben vielmehr vollkommen entſprochen habe, hebt der Vf. nachdrücklich durch den Zuſatz παραπλησίως hervor*). Es wäre daher auch ganz und gar nicht im Sinne des Vf's, wenn man ſagen wollte: Chriſtus habe die menſchliche Natur ſo angenommen, wie dieſelbe vor dem Sündenfalle geweſen iſt, in ihrer urſprünglichen Kraft und Vollkommenheit. Die παιδία (v. 14) und die ἀδελφοί (v. 17) ſind ja ſolche, die durch Chriſtum geheiligt werden ſollen (v. 11), ſind alſo zuvor ſündhaft, und ihr „Blut und Fleiſch," an welchem Chriſtus gleichermaaßen Theil hatte, iſt die durch den Fluch der Sünde geſchwächte, für alle verſuchenden und Leiden verurſachenden,

*) Gegen die Meinung Lünem's, daß der Vf. durch dieſen Zuſatz „die menſchliche Natur Chriſti bei aller ihrer Uebereinſtimmung mit der ſonſtigen Menſchennatur doch noch als verſchieden von der letzteren characteriſire," vgl. Bleek und Hofmann, II. S. 41. Lünem. will zwar auch in 2, 17. den Ausdruck ὁμοιωθῆναι urgiren, ſofern derſelbe nur den Begriff der Aehnlichkeit enthalte, alſo auch einen Unterſchied andeute. Aber wie wenig die Andeutung eines Unterſchiedes im Sinne des Vf's liegt, zeigt ſchon das nachdrücklich vorausgeſtellte κατὰ πάντα. Wie ſonderbar wäre es, zuerſt mit allem Nachdruck die Gleichheit geltend zu machen, und dann doch wieder in demſelben kurzen Sätzchen durch Andeutung eines Unterſchiedes dem Ausſpruch allen Nachdruck zu nehmen! Wenn aber Lünem. zur Begründung ſeiner Auffaſſung des παραπλησίως ſagt: „Chriſtus war kein gewöhnlicher Menſch, ſondern der Menſch gewordene Gottesſohn. Er unterſchied ſich von ſeinen menſchlichen Brüdern durch ſeine Sündloſigkeit," ſo muß man ihn fragen: Iſt denn die Gottesſohnſchaft oder die Sündloſigkeit Chriſti damit unvereinbar, daß er „gleichermaaßen", wie wir, Blut und Fleiſch gehabt hat? Die Sünde gehört ja doch nicht zur Menſchennatur, und die Gottesſohnſchaft Chriſti macht doch ſein „Blut und Fleiſch" zu keinem andern, als das unſrige iſt. Nicht die Gleichheit Chriſti mit ſeinen menſchlichen Brüdern überhaupt, ſondern die Gleichheit ſeines Blutes und Fleiſches mit dem unſrigen ſpricht das Wort παραπλησίως aus, und es iſt daher ganz verkehrt eine Beſchränkung ſeines Sinnes durch andere Unterſchiede zwiſchen Chriſto und ſeinen Brüdern, die mit dem Blut und Fleiſch nichts zu thun haben, rechtfertigen zu wollen. —

äußeren Eindrücke empfänglichere und dem Tode verfallene menschliche Leiblichkeit *).

In der zweiten oben angeführten Stelle ist nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, wieder davon die Rede, daß Christus (vermöge seiner Menschwerdung) derselben menschlichen Natur theilhaftig gewesen sei, wie seine Brüder; vielmehr will der Vf., wie Hofmann**) richtig bemerkt, und wie aus v. 18 klar hervorgeht, sagen, daß auch die ganze Lebensgeschichte Christi der seiner Brüder gleich gewesen sei; ihr Loos war auch sein Loos; dieselben Versuchungen, Anfechtungen und Leiden, welche sie treffen, trafen auch ihn; der ganze Verlauf seines Lebens war in Allem (κατὰ πάντα) dem seiner menschlichen Brüder gleich. Nur eine Beschränkung des κατὰ πάντα ist berechtigt, die nämlich, welche der Vf. selbst angibt, und von der §. 38 die Rede sein wird. — Dagegen ist das menschliche Seelenleben, Gemüthsbewegungen, Affecte u. s. w. in das κατὰ πάντα mit einzuschließen, wie schon der gleich folgende Zweckſatz zeigt, und durch unsere weiteren Erörterungen im Einzelnen nachgewiesen werden wird ***). —

Außer diesen beiden lehrhaften Hauptstellen finden wir denn in unserem Briefe auch eine Reihe von Beziehungen auf die Lebensgeschichte Christi, aus welchen hervorgeht, daß der Vf. genaue Kunde über die ἡμέραι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ (5,7.) empfangen hatte und daß er die historische Erscheinung Christi mit ihrer äußerlichen Unscheinbarkeit, mit ihrer Schwachheit und Niedrigkeit vor den Augen der Menschen, mit ihren dem Unglauben so anstößigen Leiden lebendig vor Augen hatte. Es wird nicht nur das σῶμα Christi (10,10.), seine σάρξ (vgl. 5,7. 10,20.), sein Blut (9,12. 14. 10,19. 29.

*) Vgl. Menken, 1831, S. 102. Zur Verhütung von Mißverständnissen verweisen wir auf §. 38. —

**) II. S. 275 f.; vgl. S. 41. — Vgl. auch Delitzsch z. d. St. —

***) Vgl. Schumann, II. S. 773.

12, 24. 13, 12. 20.), ſein Leiden (2, 10. 18. 5, 8. 9, 26. 13, 12.) und insbeſondere ſein Todesleiden (2, 9. 14. u. ad.) häufig erwähnt, ſondern es finden ſich auch beſtimmtere Beziehungen auf die Lebensgeſchichte Chriſti. Cap. 7, 14. erinnert der Vf. daran, daß unſer Herr aus dem Stamme Juda aufgeſproßt iſt, als an eine allbekannte Thatſache; 5, 7. ſchildert er, wie Chriſtus in Gethſemane*) von dem Bewußtſein des herannahenden Todes auf's tiefſte erſchüttert, Bitten und inſtändiges Flehen zu dem der ihn vom Tode erretten konnte, mit ſtarkem Geſchrei und Thränen dargebracht hat. Auch die hier gebrauchte Bezeichnung Gottes iſt wohl durch die dem Vf. bekannt geweſenen Bitten Chriſti in Gethſemane veranlaßt (vgl. das τὸν δυνάμενον mit dem εἰ δυνατόν ἐστιν bei Matth. 26, 39. und dem πάντα δυνατά σοι bei Marc. 14, 36.) **). Wir ſehen

---

*) Köſtlin, S. 419 Anm. findet die Beziehung auf den Seelenkampf in Gethſemane unwahrſcheinlich, weil die dortigen Bitten Chriſti um Befreiung von dem Tode nicht erhört worden ſeien, während hier von ſolchen Bitten die Rede ſei, die Erhörung fanden, und deren Gegenſtand daher die Erlöſung aus dem (erlittenen) Tode ſein müſſe. Aber durch einen ſolchen Einwand kann die, durch die auffallendſte Uebereinſtimmung mit dem evangeliſchen Bericht nahegelegte Beziehung auf den Seelenkampf in Gethſemane nicht im mindeſten zweifelhaft werden. Der Vf. kann im Hinblick auf die nach oder eigentlich mit dem Tode eingetretene τελείωσις Chriſti recht gut von einer Erhörung jener Bitten ſprechen, um ſo mehr, da Chriſtus ſeinen Wunſch ganz von dem Willen des Vaters abhängig macht. Wir halten es vielmehr für ganz unberechtigt zu ſagen, daß jenes Gebet Chriſti nicht erhört worden ſei (Joh. 11, 42.). Es iſt erhört worden, wenn auch nicht in der beſtimmten Weiſe, welche Jeſus bei ſeiner Bitte zunächſt im Auge hatte. Ita saepe fit ut hoc vel illud petamus, sed in alium finem; ipse vero deus quod petieramus non concedens, interea modum invenit quo nobis succurrat (Calvin). Vgl. auch Delitzſch z. d. St. (S. 192 ff.).

**) Wenn wir auch die Worte εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας ebenſo erklären, wie Bleek und Lünem. (nur darf man nicht allein, ja dem Lehrbegriff unſeres Briefes gemäß nicht einmal zunächſt und vorwiegend an die Auferweckung Chriſti denken, ſondern an ſeine τελείωσις überhaupt, vgl. v. 9), ſo müſſen wir doch das σώζειν ἐκ θανάτου mit Tholuck und Ebrard von der Bewahrung vor dem Tode (nicht: von der Errettung aus dem ſchon erlittenen Tode) verſtehen. Dies macht die Beziehung auf die Bitten in Gethſemane nothwendig. Ueber die Möglichkeit jene Erklärung mit dieſer Auffaſſung zu verbinden vgl. die vorige Note. —

zugleich aus dieſer Stelle, daß der Vf. Chriſto die heftigſten Gemüthserſchütterungen und die ſtärkſten Aeußerungen des menſchlich-natürlichen Grauens vor dem Tode (welches aber durch εὐλάβεια nicht bezeichnet iſt) zuzuſchreiben kein Bedenken trägt. — Auch manche Einzelnheiten aus den letzten Leiden Chriſti ſind erwähnt; nicht nur die beſondere Art des Todesleidens, daß er nämlich das Kreuz erduldet hat (12,2., vgl. 6,6.), ſondern auch die Schande, die er getragen und der große und thätliche Widerſpruch der Sünder, den er erduldet hat (12,2 f.); ferner der Umſtand, daß ſein Leiden außerhalb der Thore Jeruſalems ſtattgefunden hat, wodurch er als ein aus dem Volke Gottes Verſtoßener und Verbannter erſchien (13,12.)*). Gewiß hat der Vf. alle dieſe Leiden bis zum letzten Todesleiden und ſolche ſtarke natürliche Affecte, welche ihn zum flehentlichen Bitten, zum ſtarken Geſchrei und zum Weinen antrieben, im Auge, wenn er ſagt, daß Chriſtus ſeinen menſchlichen Brüdern κατὰ πάντα gleich geworden ſei.

Als wahrer, in Allem ſeinen Brüdern gleicher Menſch heißt der Meſſias auch in einem dem achten Pſalme entnommenen Citate ἄνθρωπος und υἱὸς ἀνθρώπου (2,6.). —

§. 37.

Chriſtus πεπειρασμένος κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα.

In den Stellen 2,14. u. 17. iſt implicite ſchon die Lehre enthalten, daß Chriſtus verſucht werden konnte, und auch wirklich verſucht worden iſt. Der Vf. hebt aber dieſen Punkt, der ihm von großer Wichtigkeit iſt, auch noch ausdrücklich hervor. 4,15. bezeugt er, daß es Chriſto nicht an der Fähigkeit fehle, Mitgefühl zu haben für unſere Schwachheiten, und ſchreibt ihm ſelbſt eine Erfahrung dieſer ἀσθένειαι zu, inſofern er auch ein πεπειρασμένος κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα iſt. Die doppelte Adverbialbeſtimmung zeigt, daß der Vf.

*) Vgl. über dies Alles Schumann, II. S. 772 f.

es mit allem Nachdruck geltend machen will, daß Christus auch in Betreff der Versuchungen zur Sünde sich — einen Unterschied abgerechnet — in ganz gleicher Lage befunden hat, wie wir. Er macht eben vollen Ernst mit der Anerkennung der wahren Menschennatur Christi, und setzt darum auch die Möglichkeit des Sündigens bei ihm, wie bei andern Menschen, voraus. Wer dies nicht zugeben wollte, müßte die Worte κατ' ὁμοιότητα abschwächen, wozu unser Brief keinerlei Berechtigung giebt. Wie könnte von Christo gesagt werden, daß er in gleicher Weise, wie wir, versucht worden sei, wenn doch bei unseren Versuchungen die Möglichkeit des Sündigens stattfindet, während sie bei den seinigen ausgeschlossen wäre! In diesem Falle wären ja seine Versuchungen ganz anderer Art als die unserigen gewesen; ja sie könnten gar nicht mehr Versuchungen genannt werden; denn eine Zumuthung zu sündigen ohne die Möglichkeit derselben zu folgen ist keine Versuchung. Man müßte wo in der Schrift von den Versuchungen Christi die Rede ist, insbesondere also in unserem Briefe mit dem Wort πειράζεσθαι einen ganz andern Begriff verbinden, als den welchen dies Wort sonst hat, wenn man es leugnen wollte, daß der Vf. die Möglichkeit des Sündigens bei Christo voraussetzt*). —

---

*) Ausdrücklich wird dies anerkannt, z. B. von v. Cölln, II. S. 299 f.; Stier, I. S. 44 („sonst wäre es ja eine eitle Rede, wenn von Versuchen gesagt ist") und S. 51, van den Ham, S. 186 und 188; Ebrard zu 4, 15. („Christus besaß, wie Olshausen richtig sagt, im Stande seiner Niedrigkeit zwar noch nicht das non posse peccare, wohl aber, wie Adam, das posse non peccare"); Meßner, S. 299; J. Müller, Lehre von der Sünde (3te Ausgabe), II. S. 225 f.; Ullmann, Sündlosigkeit Jesu (6te Ausgabe), S. 51 f. — Dagegen soll nach Hofmann, II. S. 45 f. von Möglichkeit der Sünde bei Christo nur insofern die Rede sein, als „jeder Mensch, welcher nur Geschöpf war, in solcher Natur nicht anders gekonnt hätte, als sündigen." Diese Beschränkung kommt einer

Es wird oft (namentlich von den älteren Auslegern) im Intereſſe der Sündloſigkeit Chriſti behauptet, daß er nur von außen her verſucht worden ſei. Doch iſt dieſe Beſchränkung unrichtig und weder mit dem κατὰ πάντα noch mit dem καθ' ὁμοιότητα vereinbar. Allerdings hat der Vf. namentlich die in den Leiden Jeſu liegenden Verſuchungen im Sinne; wenigſtens iſt an der anderen hierher gehörigen Stelle nur von dieſer Art von Verſuchungen die Rede; vgl. 2, 18.: ἐν ᾧ γὰρ πέπονθεν αὐτὸς πειρασθείς, δύναται u. ſ. w. Denn man möge dieſe Worte conſtruiren, wie man

---

Leugnung der Möglichkeit des Sündigens bei Chriſto gleich. Mit Hofmann ſtimmt Thomaſius, a. a. O. II. S. 121 f. überein, indem er nach dem Zugeſtändniß, daß die Verſuchung, ohne die Möglichkeit in ſie einzuwilligen ein bloßer Schein wäre, bemerkt: „Dennoch war dieſe Möglichkeit bei ihm nur die rein abſtracte, ihr Wirklichwerden eine ſchlechthinige — und zwar wiederum ethiſche — Unmöglichkeit.“ Eine rein abſtracte Möglichkeit iſt ebenfalls keine wirkliche Möglichkeit, wie ſie dadurch, daß Chriſtus wirklich verſucht wurde, vorausgeſetzt iſt. Beide Theologen, ſowie auch Liebner (in der von Thomaſius angeführten Stelle) laſſen die ethiſche Unmöglichkeit des Sündigens doch wieder in dem metaphyſiſchen Verhältniß des Sohnes zum Vater begründet ſein. Sie machen mit der Anerkennung der Selbſtentäußerung und wahren Menſchennatur Chriſti nicht vollen Ernſt. — Es iſt hier nicht der Ort uns weiter über die dogmatiſche Seite der Frage auszuſprechen; wir bemerken nur noch, daß allerdings — wie ſich von ſelbſt verſteht — 1) ein aequilibrium des freien Willens, d. h. ein noch völlig unentſchiedenes Verhalten zu dem Guten oder Böſen bei Jeſu zu keiner Zeit vorausgeſetzt werden darf (wogegen auch — wie wir ſehen werden — unſer Brief Zeugniß ablegen würde, vgl. 10, 5 ff.); und daß 2) mit dem Wirklichwerden jener Möglichkeit der Sohn Gottes ſich ſelbſt verneint hätte. Aber ſo fern auch Chriſtus einem ſolchen grauenvollen und ſein ganzes früheres Sein verneinenden Abfall ſein mußte, ſo fand doch die Möglichkeit deſſelben wirklich ſtatt. Man darf dies Wort nur nicht im Sinn des gemeinen Sprachgebrauchs auffaſſen, als ob es beſagte, daß bei Chriſto beides gleich leicht hätte eintreten können: das Sündlosbleiben und das Sündigen. —

will*), immer ſagen ſie, daß das Leiden Chriſti, (bei welchem man nicht nur an die letzten, ſondern an alle Leiden während ſeines ganzen Erdenlebens zu denken hat) eine Verſuchung für ihn geweſen iſt. Eine Verſuchung konnte es aber offenbar nur darum für ihn ſein, weil auch ſeine menſchliche Natur vermöge der an ſich ganz und gar nicht ſündlichen, ſondern natürlichen und rein menſchlichen Leidensſcheu, gegen die Erduldung dieſer körperlichen und phyſiſchen Schmerzen ſich ſträubte, weil alſo auch er den Willen des ſchwachen Fleiſches ſeinem höheren, ſtets mit dem Willen des Vaters übereinſtimmenden Willen kämpfend und ringend unterwerfen mußte. Wäre dies nicht ſo geweſen, ſo hätte in ſeinen Leiden nichts Verſuchliches liegen können, am wenigſten wäre er dann durch dieſelben „in gleicher Weiſe" wie wir verſucht worden. Es geht hieraus hervor, daß auch die Verſuchungen Chriſti durch Leiden keine rein von außen kommenden waren. —

Das κατὰ πάντα in 4, 15. nöthigt uns aber noch einen Schritt weiter zu gehen; es iſt an dieſer Stelle nicht blos von den Verſuchungen durch Leiden die Rede, ſondern auch von allen anderen, ſo weit ſie nicht durch den

---

*) Bleek und Ebrard überſetzen das ἐν ᾧ „in dem, was," conſtruiren aber verſchieden: nach Bleek ſoll nur das verbum πέπονθεν zum Relativſätzchen gehören; die praepos. ἐν aber conſtruirt er, eine Attraction (wie in 5, 8.) annehmend, zu πειρασθείς: „denn in dem was er gelitten ſelbſt verſucht kann er" ꝛc.; während Ebrard ἐν ᾧ mit πειρασθείς verbindet: „worin verſucht ſeiend, er gelitten hat, darin konnte er" ꝛc. — Dagegen überſetzen Böhme, Tholuck, De Wette, Lünem. und Hofmann (II. S. 277) ἐν ᾧ als Cauſalpartikel durch „inſofern" oder „weil". Wenn wir auch nicht alle von dieſen Auslegern angeführten Gründe gegen die andere Faſſung des ἐν ᾧ für ſtichhaltig anſehen können, ſo ziehen wir doch die letztere Erklärung vor, theils weil ſie die einfachſte und durch die Wortſtellung am meiſten empfohlene iſt, theils wegen des sing. ᾧ, ſtatt deſſen man bei der andern Auffaſſung den plur. erwarten müßte, der auch 5, 8. ſteht. Für dieſe Erklärung hat ſich neuerdings auch Delitzſch entſchieden.

Zusatz χωρὶς ἁμαρτίας ausgeschlossen sind. Auch die an sich unsündlichen natürlichen Affecte der Lust und Unlust, des Behagens und Mißbehagens, der Freude und des Schmerzes u. s. w. werden zur Versuchung, sobald der Wille Gottes nur ihnen zum Trotz erfüllt werden kann; auch in allen diesen Beziehungen ist Jesus gleicherweise wie wir versucht worden. Seine Entbehrungen hat er nicht mit stoischer Gleichgiltigkeit übernommen und getragen; auch der Gegensatz von Lebensfreude und Entbehrung war für ihn eine Versuchung. Er ist also nicht nur von außen vom Satan und von der Welt, sondern auch von innen durch natürliche Affecte und physische Zustände*), die an sich noch gar keinen sittlichen Character haben, versucht worden. Nur unter dieser Voraussetzung kann von ihm gesagt werden, daß er in Allem in gleicher Weise wie wir versucht wurde**).

§. 38.

Die Sündlosigkeit Christi und sein wahrhaft menschliches Verhältniß zu Gott.

Christus war wahrer Mensch; er war unseres Blutes und Fleisches gleichermaßen theilhaftig; er ist uns in Allem

---

*) Man denke z. B. an das doch gewiß auch versuchliche Hungern in Matth. 4, 2. —

**) Man vgl. über den Umfang, in welchem der Begriff der Versuchung auf Christum seine Anwendung findet, und über die Grenzlinien zwischen der bloßen Versuchung und dem Anfang der sündigen Lust die gründliche und überaus klare Erörterung Ullmann's a. a. O. S. 151—157. 167 und 169; ferner Ebrard zu 4, 15.; Rieger, S. 193 und 198 und Stier, I. S. 46 ff. Wenn Hahn: Die Theologie des N. T's, I. S. 209 f. Anm. behauptet, daß auch in Christus von seiner σάρξ Versuchungen ausgegangen seien, so will er damit nichts Anderes sagen, als was Thomasius a. a. O. II. S. 121 auch sagt, indem er bemerkt: die Worte „der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach," sprächen auch das eigene Bewußtsein Jesu, wie es in der dunklen Stunde Gethsemane's bestimmt war, aus; seine Polemik gegen Hahn (in der Note) ist darum überflüssig und die Zusammenstellung desselben mit Irving und Collenbusch ungerecht. —

gleich geworden; er war versuchbar und ist auch wirklich in allen Stücken in gleicher Weise, wie wir versucht worden. Aber in Einem war er uns nicht gleich; durch seine Sündlosigkeit ist er vor allen Menschen ausgezeichnet; auch als πεπειρασμένος κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα darf er nur bezeichnet werden, sofern Alles, was Sünde genannt werden muß, von seinen Versuchungen hinweggedacht wird. Darum fügt der Vf. zu jenem Prädicate den Zusatz χωρὶς ἁμαρτίας hinzu (4, 15.). Der Sinn dieses Zusatzes ist nicht erschöpft, wenn man ihn mit den Worten umschreibt: „ohne daß ihn die Versuchung zur Sünde führte" *); vielmehr ist er zu umschreiben: „ohne daß jedoch irgendwie mit seinen Versuchungen Sünde zusammenzudenken ist." Die Aussage, daß Christus in Allem auf gleiche Weise wie wir versucht worden ist, wird daher durch diesen Zusatz in doppelter Beziehung beschränkt. Einmal fand eine Classe von Versuchungen, die bei uns vorkommt, bei Christo nicht statt, diejenige nämlich, deren Quelle die ἰδία ἐπιθυμία (Jac. 1, 14.) ist. Für Christum kam keine Versuchung aus einer in ihm schon vorhandenen, etwa ihm angeborenen sündigen Lust; es war keine erst zu überwindende Neigung zur Sünde in ihm; vielmehr war er von Anfang an von allem sündlichen Hang, von aller bösen Lust völlig frei. Wir können sagen, daß der Zusatz in dieser Beziehung das κατὰ πάντα beschränkt. Sodann — und hieran denkt der Vf. allerdings hauptsächlich — kam es bei allen den Versuchungen, denen Christus gleicherweise wie wir ausgesetzt war, nie dazu, daß das Böse einen bestimmenden Eindruck auf sein Gemüth gemacht und seinem Willen auch nur auf einen Augenblick eine dem göttlichen Willen widerstreitende Richtung gegeben, oder daß er gar einer sündigen That sich schuldig gemacht hätte. Die Reinheit seiner Seele wurde nie durch die geringste Regung von Lust den Versuchungen zu folgen getrübt. Vielmehr verhielt er sich zu denselben nur abwehrend, sie mit der gan-

*) Gegen De Wette und Lünem. z. d. St.

zen Energie seiner heiligen Willenskraft zurückweisend; sein Versuchtsein war also ein rein passives; wie seine Leiden für ihn Versuchungen waren, so waren auf der anderen Seite auch alle seine Versuchungen für ihn bloße Leiden, bloße Widerfahrnisse, die er, ohne auch nur einen Augenblick zu schwanken, vermöge der Energie seines mit dem göttlichen Willen übereinstimmenden Willens bestand und überwand. In dieser Beziehung beschränkt der Zusatz χωρὶς ἁμαρτίας das κατ' ὁμοιότητα. Trotz aller Versuchungen war und blieb Christus der Sündlose. Er war bis zum Ende seines Lebens ἄμωμος (9, 14.) *). Sein sündloses Erdenleben ist die Voraussetzung, unter welcher er als der über die Himmel erhabene Hoheprieſter ὅσιος, ἄκακος, ἀμίαντος, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν (7, 26.) genannt wird. Es ist nicht blos „nicht unwahrscheinlich" **), sondern ganz gewiß, daß der Vf., indem er dies von dem erhöhten Christus aussagt, seinen Wandel auf Erden mit vor Augen hatte; nur weil er das, was hier von ihm gesagt ist, auf der Erde war, ist er es jetzt im Himmel. Er war fromm in seinem Verhalten gegen Gott; alle sittlich-religiösen Anforderungen sind von ihm aufs vollkommenste erfüllt worden; er ist חָסִיד im höchsten Sinne des Wortes gewesen (ὅσιος). In ihm fand sich nichts Sündliches; was Böse genannt werden muß, war seinem Character fremd (ἄκακος); aber auch durch von außen an ihn herantretende Versuchungen ist er nicht mit Sünde befleckt worden (ἀμίαντος). Er gehörte daher nicht zu der Zahl der Sünder, war vielmehr von diesen geschieden ***).

*) Gegen die unrichtige Beziehung dieses Prädicats auf den Zustand Christi nach seinem Tod und seiner Auferstehung, welche Limborch und Bleek geltend machen, vgl. was wir unten §. 61 über die Stelle sagen werden.

**) Vgl. Bleek z. d. St.

***) Die neueren Ausleger, mit Ausnahme Ebrard's, geben diesem Prädicat im Wesentlichen denselben Sinn, wie dem folgenden: „höher als die Himmel geworden." Allerdings wird es auch, wie die vorhergehenden, zunächst dem über die Himmel erhabenen Hoheprieſter

Der Vf. gibt aber auch an verschiedenen Stellen einzelne Züge an, welche zusammen ein Bild des heiligen Characters Jesu geben. Besonders hervorgehoben sind seine Treue, die er in dem ihm übertragenen Amte fortwährend Gott gegenüber bewiesen hat und noch beweist (3,2.), seine Barmherzigkeit und Treue gegen die Menschen in seinem hohepriesterlichen Amte (2,17. 4,15.), seine aller Anmaaßung und Selbsterhebung ferne Demuth (5,5 ff.), seine ehrerbietige und gottesfürchtige Frömmigkeit (εὐλάβεια, 5,7.), sein Glaube und seine ausdauernde Geduld (12,2 f.), und endlich vor Allem sein Gehorsam (5,8. 10,5—7.). Den Gehorsam gegen den Willen Gottes betrachtet der Vf als den Grundzug des Characters Jesu; „Siehe ich komme deinen Willen zu thun," dies Psalmwort (Ps. 40,8 f.) hat Christus in die Welt eintretend gleichsam als seinen Lebensgrundsatz ausgesprochen (10,5 ff.)*).

---

beigelegt. Man würde aber gewiß sehr irren, wollte man es blos in metaphysischem Sinne verstehen, davon nämlich, daß Christus durch seine Himmelfahrt von den Menschen getrennt, ihrer Gemeinschaft entrückt worden sei. Es ist, wie die vorhergehenden Prädicate, vorwiegend in ethischem Sinne zu verstehen. Der Vf. will sagen, daß der himmlische Hoheprieſter fern sei von der Gemeinschaft der Sünder, so von diesen (nicht oder wenigstens nicht blos räumlich, sondern ethisch) geschieden, daß er nicht durch die Gemeinschaft mit ihnen befleckt und verunreinigt werden kann. Ist diese Auffassung richtig, so hat man keinen Grund die Beziehung auf das Leben Christi auf Erden, welche man bei den vorhergehenden Prädicaten zugibt, hier zu leugnen. Am allerwenigsten aber darf man mit Bleek und Delitzsch dieses Prädicat so fassen, daß es einen Gegensatz gegen den Zustand Christi während seines irdischen Lebens bildet, als ob er während desselben nicht von den Sündern geschieden gewesen wäre. — Der Ausdruck erklärt sich aus der Beziehung auf die Absonderung des alttest. Hohepriesters vor dem Versöhnungsfeste. Vgl. Ebrard und Tholuck z. d. St. —

*) Es geht hieraus hervor, daß man an den Anfang der sittlichen Entwicklung Jesu kein noch unentschiedenes Verhältniß zum Guten oder Bösen setzen darf; Gehorsam gegen den Willen des Vaters ist ihr Anfang und ihre Vollendung.

In dieſen Chriſto zugeſchriebenen Eigenſchaften tritt ſeine Unterordnung unter den Vater ſtärker hervor als ſie uns früher bemerklich wurde (§. 33), wie dies auch da, wo er als wahrer Menſch geſchildert wird, nicht anders erwartet werden kann. Er iſt in daſſelbe Verhältniß zu Gott geſetzt, wie andere Menſchen (von der Sünde natürlich abgeſehen); ſeine ſittliche Reinheit und Vollkommenheit iſt in nichts von derjenigen verſchieden, welche von den Menſchen gefordert wird; er hat dieſelben Pflichten Gott gegenüber, wie ſie. Auch die Verſuchungen beſteht er nicht kraft ſeiner Gottesſohnſchaft; nicht eine in dem metaphyſiſchen Weſen ſeiner Perſon begründete Nothwendigkeit, oder eine außerordentliche, uns nicht gewährte göttliche Kraft gibt ihm den Sieg über dieſelben; vielmehr ſtehen die Mittel, durch welche er aus den Verſuchungen als der Sündloſe hervorging, (durch ihn) auch uns zu Gebote. — Beſonders belehrend iſt in dieſer Beziehung die Stelle 12, 2 f. im Vergleich mit dem, was von 10, 35. an über Glauben und ausdauernde Geduld geſagt iſt. Wie der Chriſt im Leiden Ausdauer beweiſen ſoll, und von den im Leiden liegenden Verſuchungen nicht überwunden wird, wenn ſein Glaube auf die verheißenen Heilsgüter als den Preis ſeiner Ausdauer hinblickt (vgl. 10, 35 f.), ſo hat Chriſtus ὑπομονή bewieſen (ὑπέμεινεν), indem ſein Glaube auf das herrliche Ziel, auf den ihm beſtimmten Siegespreis hinausblickte. Um der ihm beſtimmten Freude willen (welche freilich nicht nur in ſeiner eigenen δόξα beſteht, ſondern auch die σωτηρία der Seinigen und die δόξα Gottes einſchließt) erduldete er das Kreuz*). Sein Glaube beſteht eben darin, daß er trotz aller kontraſtirenden Wirklichkeit der feſten Zuverſicht war, daß jene ihm ver-

*) Die beſte Erklärung der Stelle 12, 2. geben die Reden Chriſti am Abend ſeiner Gefangennehmung, welche im Ev. Johannis aufbehalten ſind. In ihnen und namentlich in dem Gebet Joh. 17 tritt es uns klar vor Augen, wie Chriſtus im Hinblick auf die προκειμένη αὐτῷ χαρά ſeinem Leiden entgegenging. — Vgl. übrigens Delitzſch, S. 606. —

heißene und bestimmte Freude ihm dennoch werde zu Theil werden, ein Glauben, der — seine psychologisch-ethische Seite in's Auge gefaßt, ganz dem unserigen gleich ist (vgl. 11, 1.). Dieser Glaube war das Mittel, durch welches er die in seinem Leiden liegenden Versuchungen überwand.

Um dieses Glaubens willen ist er ὁ τῆς πίστεως ἀρχηγὸς καὶ τελειωτής (12,2.); d. h. er ist der welcher als Heerführer in der Reihe der Glaubenszeugen in der Beweisung des Glaubens mit seinem Beispiele vorangegangen ist, und uns dadurch zur Nachfolge auffordert (ἀρχηγός), und welcher durch Ausdauer bis zum Ende den Glauben in seiner Vollendung dargestellt und zur Anschauung gebracht hat (τελειωτής) *). Aber nur weil sein Glaube dem von uns erforderten ganz gleichartig ist, kann auf sein Verhalten als auf das höchste Glaubensvorbild hingewiesen werden. —

Wie in Betreff des Glaubens, so setzt der Vf. auch in anderer Beziehung Christum in ein wahrhaft menschliches

---

*) Vgl. Bleek, Tholuck, De Wette und Ebrard. — Lünem's Einwendungen gegen diese Auffassung sind unbegründet. Daß der Vf. die Tugend der πίστις Christo nicht habe beilegen können, ist ein bloses Vorurtheil; und das Wort τελειωτής fassen auch wir nicht intransitiv, sondern transitiv auf. — Gegen Lünem's Deutung („der den christlichen Glauben in uns angefangen oder erweckt hat, und ihn in uns zur Vollendung oder zum Abschluß bringt") vgl. Bleek. — Neuerlich hat Delitzsch zwar nicht für ἀρχηγός, aber wenigstens für τελειωτής die irrthümliche Erklärung Lünem's in etwas veränderter Gestalt wieder geltend zu machen versucht. Christus heiße Vollender des Glaubens; denn eingehend durch Trübsal in Herrlichkeit habe er uns das schließliche Heil erwirkt, welches τὸ τέλος τῆς πίστεως (1 Petr. 1,9.) ist. Aber wenn, wie Delitzsch selbst zugibt, die erste Hälfte des folgenden Relativsatzes Jesum als den Heerführer des Glaubens uns vor Augen stellt, und ebenso die zweite Hälfte als den Vollender des Glaubens, so kann der Gedanke, daß Christus auf der Glaubensbahn zum Ziele gelangt ist, nicht „ein nicht ausgesprochener Mittelgedanke", sondern er muß eben der Gedanke sein, in welchem ihn der Vf. den Vollender des Glaubens nennt. —

Verhältniß zu Gott. Die sittliche Eigenschaft der Treue ist Mosi gerade so zugeschrieben, wie Christo. Wie Aaron und die andern altteſt. Hoheprieſter ſich die Ehre der Hoheprieſterwürde nicht ſelbſt anmaßen dürfen, ſondern von Gott dazu berufen ſein müſſen, ſo auch Chriſtus. Er betet ferner wie die Menſchen; ja er muß im Gebet ringen und anhalten; er muß Bitten und Flehen mit ſtarkem Geſchrei und Thränen vor Gott bringen; erhört wird er wegen ſeiner Frömmigkeit, wegen ſeiner ehrerbietigen Scheu vor Gott (εὐλάβεια 5,7.), welche ihm, wie den Menſchen (12,28. vgl. 11,6.), zugeſchrieben wird*). — Auch ſteht er in demſelben Vertrauensverhältniß zu Gott, wie ſeine menſchlichen Brüder (2,13.). So ſehen wir überall in unſerem Briefe den rein menſchlichen Character der ſittlich-religiöſen Vollkommenheit Chriſti feſtgehalten**).

§. 39.

Die menſchliche Entwicklung Jeſu Chriſti.

Die vollkommene Reinheit und Heiligkeit Chriſti darf man ſich aber nicht ſo vorſtellen, als ob Chriſtus von Anfang an, oder von irgend einem Punkte ſeines irdiſchen Lebens an in ſittlich-religiöſer Beziehung ſchlechthin vollkommen geweſen wäre. Man darf nicht annehmen, daß er als Sohn Gottes von vornherein eine ſtets ſich gleichbleibende, keiner weiteren Steigerung fähige Vollkommenheit beſeſſen habe und daß ihm Heiligkeit in dem abſoluten Sinne, in welchem ſie eine Eigenſchaft Gottes ſelbſt iſt, zugeſchrieben

*) Gegen die Anſicht, daß εὐλάβεια in 5,7. „Scheu vor dem Tode“ (Ebrard, Hofmann, II. S. 46 und 205 f.) oder „bedenkliches Zaudern“ (Tholuck) bedeute, vgl. Bleek, Lünem. und beſonders Delitzſch, der aber auch (namentlich aus Sir. 41,3. Sap. 17,8. und 2 Macc. 8,16.) gezeigt hat, daß man den Sprachgebrauch nicht gegen jene Auffaſſung geltend machen kann. —

**) Es iſt uns dies im Intereſſe der Vorbildlichkeit Chriſti von hoher Bedeutung. Welcher Troſt und welche Stärkung liegt z. B. für Angefochtene in der Stelle 5,7.!

werden müſſe. Es würde eine ſolche Anſicht im entſchiedenſten Widerſpruch mit mehreren Ausſprüchen unſeres Briefes ſtehen. Der Vf. ſtellt auch darin Chriſtum als wahren Menſchen dar, daß er ihm eine ſittlich-religiöſe Entwicklung zuſchreibt. — Der ſittliche Fortſchritt beſteht ja nicht nur in dem Negativen, daß der Chriſt von der Sünde immer mehr frei wird; es gehört dazu vielmehr auch ein Poſitives, ein Wachsthum im Guten. Jenes negative Moment des ſittlichen Fortſchritts fällt bei Chriſto weg; denn vollkommen ſündlos war er von Anfang an. Dagegen fand ein Wachsthum im Guten auch bei ihm ſtatt; ſeine Gerechtigkeit wurde eine immer vollkommenere; ſeine Heiligkeit kam dem vollen Maaße der göttlichen Heiligkeit in der ganzen Fülle ihrer ſittlichen Beſtimmtheiten immer näher. — In dem Begriff der τελείωσις, den wir im folgenden Abſchnitt zu erörtern haben, iſt auch die ſittlich-religiöſe Vollendung mit enthalten. Dieſe τελείωσις aber ſchreibt der Vf. Chriſto während ſeines irdiſchen Lebens noch nicht zu, ſondern erſt dem durch das Todesleiden hindurch gegangenen Chriſtus; erſt der erhöhte Chriſtus heißt υἱὸς εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένος (7, 28.). Seine Leiden und zuletzt das πάθημα τοῦ θανάτου (2, 9.) waren die Mittel, durch welche ſeine ſittlich-religiöſe Entwicklung gefördert wurde; auf dieſem ſchweren Wege hat er ſich, wie überhaupt ſeine Vollendung, ſo auch ſeine ſittliche Vollkommenheit erringen müſſen (2, 10.); es gehörte dies mit dazu, daß er κατὰ πάντα ſeinen Brüdern gleich wurde. —

Ueber das Wachsthum des Gehorſams Chriſti durch ſein Leiden ſpricht ſich der Vf. aus in dem Paradoxon: καίπερ ὢν υἱός, ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν (5, 8.). Es verſteht ſich von ſelbſt, daß ſeine Meinung nicht iſt: die Geſinnung des Gehorſams habe Chriſto vor ſeinem Leiden gefehlt, und erſt im Leiden habe er ſie ſich errungen (vgl. §. 38). Man lernt nicht blos, was man noch nicht verſteht, ſondern man lernt auch immer beſſer, was man ſchon verſteht. Chriſtus war von Anfang an gehorſam, aber ſein Gehorſam war nicht von Anfang an vollendet. Er entwickelte ſich auch,

wurde immer kräftiger und konnte darum auch immer schwerere Proben bestehen. Und zwar war gerade das Erdulden von Leiden und die Ueberwindung der in denselben liegenden Versuchungen das Förderungsmittel für das Wachsthum Christi im Gehorsam. Durch jede neue That der völligen Unterordnung des eigenen Willens unter den Willen des Vaters, trotz alles Widerstrebens des leidensflüchtigen, natürlichen Gefühls, wurde der Gehorsam Christi auf's neue bewährt; und wie jede Bewährung einer Tugend ein Resultat für den Fortschritt der sittlichen Entwicklung zur Folge hat, so ist auch jede Bewährung des Gehorsams eine Befestigung und ein Fortschritt in demselben; denn jemehr Schritte jemand auf dem Wege des Gehorsams schon gethan hat, um so ferner ist er dem Ungehorsam, da er durch denselben seine ganze eigene Vergangenheit negiren würde, um so leichter ist ihm das Fortgehen auf dem einmal eingeschlagenen Wege und um so fähiger wird er auch die größten Proben des Gehorsams zu bestehen. Darum kann der Vf. sagen, daß Christus davon daß er litt Gehorsam gelernt hat*).

*) Es ist hiernach durchaus falsch, wenn Zeller in seiner Abhandl.: „Einige Fragen in Betreff der neuest. Christologie" (Zeller's theol. Jahrbücher, I. 1842, H. 1. S. 81) behauptet: Bei dem Lernen des Gehorsams und dem Vollendetwerden durch Leiden habe man nicht an innere sittliche Vervollkommnung des Erlösers, sondern nur an Erfahrung von menschlichen Zuständen und an die aus Leiden hervorgehende Erhöhung, also an Veränderung des äußeren Zustandes zu denken. — Vgl. übrigens Bleek und besonders Ebrard z. d. St.; auch Hofmann, II. S. 47 ff. — „Es ist ein neues Wunder seiner Liebe gegen uns und seiner vollkommenen Ergebenheit und Demuth, daß er wachsen und zunehmen wollte in allem demjenigen, wozu seine Menschheit von dem ersten Augenblicke an so göttlich gesalbet und geheiliget war." Steinhofer, S. 131. — Wie das Lernen des Gehorsams durch das Leiden zu verstehen sei, wird am klarsten durch die Betrachtung des Kampfes in Gethsemane, auf welchen unmittelbar zuvor (v. 7) hingedeutet war. Schon die Vergleichung des zweiten Gebetes mit dem ersten (vgl. Matth. 26, 42. mit v. 39) zeigt einen Fortschritt, ein Wachsthum im Gehorsam; noch mehr das Verhalten Christi nach der bestandenen Anfechtung. —

Ebenſo gab es auch im Glauben für Jeſum eine ἀρχή*) und eine τελείωσις (12, 2.); und es iſt ſicher die Meinung des Vf's, daß die Leiden es waren, die ihn, wie ſeine menſchlichen Brüder, im Glauben übten, bewährten und befeſtigten, ſo daß man im Sinne des Vf's auch ſagen kann: Jeſus hat, davon daß er litt, Glauben gelernt.

Auch von einem Wachsthum Chriſti in der hoheprieſterlichen Barmherzigkeit und Treue ſpricht der Vf., indem er ſagt, daß der Sohn darum in Allem ſeinen Brüdern gleich werden mußte, damit er ein barmherziger und ein treuer Hoheprieſter würde (2, 17.)**), und indem er ſein Mitgefühl mit unſeren Schwachheiten damit begründet, daß er ſelbſt in Allem in gleicher Weiſe wie wir verſucht wurde (4, 15.). Auch hier kann die Meinung des Vf's nicht ſein, daß in Chriſto je die Eigenſchaft der Barmherzigkeit und des theilnehmenden Mitgefühls gar nicht vorhanden geweſen ſei. Aber ſie war einer Steigerung, eines Wachsthums fähig, und ſie mußte durch die eigene Erfahrung der Leiden und Verſuchungen wachſen, damit Chriſtus zu ſeinem Amte vollkommen befähigt würde***).

---

*) Wir entnehmen dies nicht aus dem Wort ἀρχηγός, ſondern aus dem Wort τελειωτής (vgl. §. 38). —

**) Wir verbinden mit Ebrard, Hofmann und Delitzſch ἐλεήμων ebenſo wie πιστός mit ἀρχιερεύς. Darum ſagt die Stelle aber doch, daß Chriſtus barmherzig geworden ſei; denn nach der Wortſtellung liegt gerade auf den adjectt. und namentlich auf ἐλεήμων der Hauptnachdruck. —

***) Da, wie wir §. 36 geſehen haben, in 2, 17. nicht davon die Rede iſt, daß Chriſtus durch ſeine Menſchwerdung der menſchlichen Natur theilhaftig geworden iſt, und daher eine Beziehung auf den präexiſtenten Sohn der Stelle ganz fremd iſt, ſo macht das γένηται durchaus keine dogmatiſche Schwierigkeit. Jedenfalls darf man den Gedanken nicht ſo abſchwächen, wie es in der von Bleek (z. d. St.) gebilligten und weiter ausgeführten Bemerkung Calvin's geſchehen iſt: Non quod experimentis necesse habuerit filius dei formari ad misericordiae affectum, sed quia non aliter persuaderi

So lehrt also der Vf. einen Fortschritt im Leben Christi von einer Stufe des Gehorsams, des Glaubens und der Liebe zur andern bis zur höchsten Stufe, die er mit seiner τελειωσις erreicht hat; Christus ist auch in so fern wahrer Mensch, als sein religiös-sittliches Leben einer wahrhaft menschlichen Entwicklung unterworfen war. —

Dritter Abschnitt.
Die verschiedenen Stände Christi.

§. 40.

Einleitende Bemerkungen.

Wenn wir die beiden vorigen Abschnitte noch einmal überblicken und mit einander vergleichen, so entsteht die Frage; wie stimmt die zuletzt besprochene nachdrückliche Geltendmachung der völligen Gleichheit Christi mit uns Menschen zu den Aussagen über die Erhabenheit seiner Person und die göttlichen Eigenschaften, die ihm als dem Sohne Gottes zukommen? Die beiderlei Aussagen nebeneinander gestellt stehen in merkwürdigem Contrast. Einmal wird gesagt, daß der Sohn als der Ausglanz der Herrlichkeit Gottes die Fülle der göttlichen Wesensherrlichkeit besitze, dann wieder, daß er gleicherweise wie wir, Fleisches und Blutes theilhaftig gewesen sei; einmal, daß er ewig und unwandelbar sei, dann wieder, daß er in Allem uns gleich geworden sei; einmal wird er hoch über alle Menschen und selbst über die Engel erhöht und in ein ganz einzigartiges Verhältniß zu Gott gesetzt, dann wieder den Menschen gleich gestellt und in menschlichem Verhältniß zu Gott stehend dargestellt; kein Zug soll im

---

nobis posset, ipsum esse clementem et propensum ad nos juvandos, nisi exercitatus fuisset in nostris miseriis. Denn für den menschgewordenen Sohn war wirklich die Erfahrung unseres Elendes nöthig, damit seine Barmherzigkeit und sein Mitgefühl so entwickelt wurde, wie es die Uebung des hoheprieſterlichen Amtes erforderte.

Wesen Gottes sein, der nicht auch im Wesen des Sohnes sich fände, und doch erringt dieser sich erst in schwerem Leidenskampfe die höchste Stufe sittlich-religiöser Vollkommenheit; er soll alle Dinge tragen durch das Wort seiner Allmacht, und doch erduldet er schmachvolles Leiden und den Kreuzestod. Im Hinblick auf diese Gegensätze kann man sich wohl erklären, wie Schwegler (II. S. 388) zu der Behauptung kam: „Man erkennt in der Christologie des Hebrbriefes noch das Unvermittelte des ersten Anfangs; überall stößt man auf einen unversöhnten Widerspruch der beiden die Person Christi constituirenden Elemente, des Menschlichen und des Göttlichen in ihm, seiner Subordination unter den Vater und seiner Coordination und Consubstantialität mit demselben. Trotz des sichtbaren Bestrebens, welches der Vf. beurkundet, das Göttliche in Christus auf einen möglichst hohen und specifischen Ausdruck zu bringen, drängt sich doch immer wieder die überlieferte menschliche Ansicht von seiner Person vor." Aber diese Behauptung ist durchaus falsch. Daß Schwegler nur auf Grund seiner bekannten falschen Voraussetzung, daß nämlich die ursprünglich christliche Anschauung von der Person Christi eine ebjonitische gewesen sei, die Aussagen über die Erhabenheit der Person Christi auf ein bloses Bestreben, auf eine Tendenz, dagegen die Aussagen über die Gleichheit Christi mit den Menschen auf die Ueberlieferung zurückführt, merken wir nur beiläufig an. Aber auch hiervon abgesehen, stehen denn wirklich beiderlei Aussagen in einem unversöhnten Widerspruche mit einander? Unser Vf. bekundet ja unverkennbar, daß in seinem Bewußtsein die Vermittlung der beiden Anschauungsweisen von Christo als dem Sohne Gottes und als dem wahren Menschen wirklich vollzogen war, indem er 5,8. ausdrücklich bemerkt, daß die Gottessohnschaft und das Vom-Leiden-Gehorsam-lernen keineswegs, wie man glauben könnte, sich gegenseitig ausschließt. Es ist ihm also klar, daß Christus auf Erden Gottes Sohn und wahrer Mensch zugleich sein konnte, daß er beides in einer Person war.

Nun können allerdings die Aussagen über die Erhabenheit des Sohnes Gottes dennoch nicht, so wie sie vorliegen, von dem auf Erden wandelnden Christus gelten. Sonst stünden sie trotz der Versicherung des Vfs im Widerspruch mit den Aussprüchen über die wahre Menschlichkeit Christi. Allein es ist auch nicht seine Meinung, daß was er von der Erhabenheit des Sohnes Gottes sagt, unmittelbar auch für die Zeit von Jesu gelte, während deren er noch als schwacher Menschensohn auf Erden lebte. Er spricht ausdrücklich von verschiedenen Ständen, in welchen sich Christus befunden habe; die Menschwerdung Christi bezeichnet er als eine Erniedrigung, und von den ἡμέραι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ (5,7.) unterscheidet er den Zustand, in welchen Christus mit seiner τελείωσις eingegangen ist. Durch diese Lehre von den verschiedenen Ständen, in welchen sich Christus befunden hat, sind die allerdings in auffallendem Gegensatze stehenden Aussagen über die Person Christi mit einander vermittelt, und von einem unversöhnten Widerspruch in der Christologie unseres Briefes kann daher nicht die Rede sein *).

§. 41.

Die ἡμέραι τῆς σαρκὸς τοῦ Χριστοῦ.

Der Vf. spricht es in einem Citat (2,7.) und in eigenen Worten (2,9.) klar aus, daß er in dem irdischen Leben Christi eine, kurze Zeit (βραχύ τι) währende Erniedrigung des Sohnes Gottes unter die Engel erkennt **). Der Sohn ist

*) Vgl. auch Weiß, S. 240. Für Schwegler auf seinem hegel'schen Standpunkt ist freilich gerade die Auffassung der Menschwerdung als einer Erniedrigung ein Beweis dafür, daß noch viel Unvermitteltes in der Christologie unseres Briefes sei, und daß der Vf. beide Zustände, den des absoluten Subjectes und den des historischen Individuums als Widersprüche aufgefaßt habe; vgl. II. S. 287.

**) Hofmann, I. S. 187 leugnet dies zwar; nach seiner Meinung reden die Worte τὸν βραχύ τι u. s. w. (2,9.) nicht von einer vorübergehenden Erniedrigung, und ebenso wenig die Worte δοξ. κ. τιμ. ἐστεφ. von einer darauf gefolgten Erhöhung; vielmehr seien beide

also aus einem früheren Zustande der Herrlichkeit und von der ihm zukommenden erhabenen Stellung für eine Zeitlang herabgestiegen, indem er gleicherweise wie wir Blutes und Fleisches theilhaftig wurde. Das Leben Christi während

---

Aussagen (das βραχύ τι nicht zeitlich gefaßt) ganz im Sinne des Grundtextes auf den noch auf Erden lebenden Jesus zu beziehen; wie diese Ausdrücke im Psalm Bezeichnung dessen sind, wozu Gott den Menschen gemacht habe, so sollen sie hier Jesum als Menschen und zwar als den Menschen bezeichnen, welcher Inhaber des von Gott dem Menschen zugesprochenen Herrscherberufes ist. Dabei setzt Hofmann voraus, daß die Worte διὰ τὸ παθ. τ. θαν. nicht heißen können: „weil er den Tod erlitten hat," sondern: „weil das Leiden des Todes vorhanden ist." Der ausgesprochene Gedanke wäre also: der Mensch ist vorhanden, „welcher um deswillen Mensch ist, weil die Menschheit dem Tode unterliegt, bei welchem es also darauf abgesehen war, daß er einen Tod erlitte, welcher die Menschheit vom Tode frei machte;" mit andern Worten: wir sehen, daß der an Würde den Engeln wenig nachstehende Mensch, Jesus nämlich, darum weil das Todesleiden die andern Menschen noch beherrscht, ein mit dem Herrscherberuf bekleideter Mensch ist, damit sein Tod (den er als Mensch erdulden konnte) die Menschheit von diesem Todesleiden befreite. Diese Auffassung der Stelle stützt sich einmal auf die oben angegebene Deutung der Worte διὰ τὸ παθ. τ. θαν.; sodann darauf daß beidemal das part. perf. steht, und an das ἐστεφανωμένον ein Absichtssatz mit dem aor. angeschlossen ist, der nur so gemeint sein könne, daß es bei der Krönung Jesu mit Ehre und Herrlichkeit darauf abgesehen war, daß er den Tod schmeckte; und endlich auf die Bedeutung der Worte δόξα und τιμή in 3,3. 5,4.5. So sehr aber diese scharfsinnige Erklärung sich dadurch empfiehlt, daß der Zweckſatz ὅπως u. s. w., welcher die Ausleger in Verlegenheit setzte, nach ihr ganz ohne alle Schwierigkeit von dem vorhergehenden ἐστεφ. abhängig gemacht werden kann, so können wir doch derselben nicht beipflichten; und zwar nicht blos darum, weil wir über den Zusammenhang dieses Verses mit v.6—8 und den Sinn dieser vv. mit Hofmann nicht einig sind, sondern auch weil wir 1) die Deutung der Worte διὰ τ. παθ. τ. θαν. nicht für richtig halten können. Nach der Hofmann'schen Erklärung würde nämlich der begründende Hauptsatz in v.10: „Es ziemte Gott Christum durch Leiden zu vollenden" nur auf den Satz ὅπως u. s. w. sich beziehen. Warum aber hat dann der Vf. nicht geschrieben: διὰ

dieſes Zuſtandes der Erniedrigung bezeichnet der Vf. mit Rückſicht auf die darauf folgende Erhöhung und Verherrlichung mit dem Ausdruck: ἡμέραι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ (5,7.); und auf dieſe Tage ſeines Fleiſches bezieht ſich Alles das

---

τοῦ θανάτου τελειῶσαι? Das διὰ παθημάτων bezieht ſich offenbar auf das διὰ τὸ πάθημα τοῦ θαν. zurück, und der ganze Ausdruck „durch Leiden vollenden" entſpricht dem „wegen des Todesleidens mit Herrlichkeit und Ehre krönen". Wie in v. 10 die „Leiden" die Leiden Chriſti ſind und als der Weg, auf dem er zur Vollendung gelangte, bezeichnet ſind, ſo muß auch das „Todesleiden" v. 9 das Todesleiden Chriſti ſein und den Weg angeben, auf welchem er zur Ehre und Herrlichkeit gelangte. Dann iſt der 10te Vers eine Begründung des ganzen v. 9. Es iſt eine ganz unbegründete Behauptung Hofmann's, daß διὰ τὸ παθ. τ. θαν. nicht heißen könne „weil er den Tod erlitten hat". Verlangt er etwa ein hinzugefügtes αὐτοῦ? Aber auch 2,14. ſteht blos διὰ τοῦ θανάτου, und doch iſt der Tod Chriſti gemeint. — Sind hiernach die fraglichen Worte mit „wegen ſeines Todesleidens" zu überſetzen, ſo muß mit dem Krönen mit Herrlichkeit und Ehre die auf das Todesleiden folgende Erhöhung Chriſti bezeichnet ſein; und dann muß auch das τὸν βρ. τ. π. ἀγγ. ἠλ. von der Erniedrigung verſtanden und das βραχύ τι mit „eine kurze Zeit lang" überſetzt werden. — Wir können aber der Hofmann'ſchen Erklärung auch 2) darum nicht beiſtimmen, weil der Gedanke, den der 9te Vers enthalten ſoll, vom Vf. ſehr unklar und zweideutig ausgedrückt wäre. Offenbar käme, wenn der von Hofmann angegebene Gedanke hätte ausgedrückt werden ſollen, etwas darauf an, daß Chriſtus ausdrücklich als Menſch bezeichnet würde; daß er, weil das Todesleiden vorhanden iſt, Menſch geworden iſt, hätte geſagt werden müſſen; unmöglich kann der Vf. es ſeinen Leſern zumuthen, dies durch Vergleichung der Pſalmſtelle zu errathen, beſonders da die derſelben entnommenen Ausdrücke ſo leicht mißverſtanden und auf die Erniedrigung und Erhöhung Chriſti bezogen werden konnten; wie dies denn auch unſeres Wiſſens von allen Auslegern aller Zeiten, ſelbſt die wenigen eingeſchloſſen, welche wie Kuinoel das βραχύ τι nicht temporal gefaßt haben (Kuinoel zu 2,7.; 2,9. überſetzt er aber auch per breve tempus), geſchehen iſt. — — Was aber Hofmann gegen unſere Auffaſſung geltend macht: die beiden partt. perf. und der an das ἐστεφ. angeſchloſſene Abſichtsſatz mit dem aor., kann uns an derſelben nicht irre machen. Allerdings könnte man ſtatt des ἠλαττωμένον ein part. aor. erwarten; aber

was in unſerem Briefe von Chriſto als wahrem Menſchen geſagt iſt. Aber auch der in der Niedrigkeit als Menſch auf Erden lebende Chriſtus iſt noch der Sohn Gottes; ja gerade ihm wird, wie wir geſehen haben (§. 29), der Sohnesname beſonders beigelegt.

Kommen nun dem Sohne auch während der Tage ſeines Fleiſches die hohen Prädicate zu, mit denen der Vf. namentlich 1, 3. den Sohn characteriſirt? Frommann ſetzt dies ohne Weiteres voraus. Allein wenn der Vf. auch nicht von einer Selbſtentäußerung ſpricht*), ſo kann es doch ſeine Meinung nicht ſein, daß, was er von der Erhabenheit des Sohnes geſagt hatte, gerade ſo auch von dem menſchgewordenen Sohne gelten ſolle. Worin ſollte denn ſonſt ſeine Erniedrigung unter die Engel, die nicht nur durch die oben angeführten Stellen, ſondern auch durch 1, 4. **) bezeugt iſt, beſtehen? Wie wäre damit vereinbar, daß er uns κατὰ πάντα gleich geworden iſt? Wie könnte ferner der Vf. ſagen, daß

---

es hat auch durchaus keine Schwierigkeit dies part. perf. als plusquamperf. zu überſetzen (vgl. Winer, S. 306), und daß der Vf. nicht part. aor. ſchrieb erklärt ſich aus dem von Winer (S. 307) angegebenen Unterſchied des part. perf. von dem part. aor. zur Genüge. — Der Abſichtsſatz aber ſchließt ſich ganz paſſend an das vorhergehende Prädicat an, wenn man nur die Worte διὰ τὸ παθ. τ. θαν. gebührend betont; er will nicht ſagen, was der Zweck davon war, daß Jeſus mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt wurde, ſondern in welcher Abſicht er wegen ſeines Todesleidens verherrlicht worden ſei. — So müſſen wir alſo bei der Anſicht bleiben, daß der Vf. in dieſem Verſe von einem kurze Zeit währenden Stand der Erniedrigung Chriſti unter die Engel und von einem darauf folgenden Stand der Erhöhung redet. — Vgl. auch was Delitzſch gegen die Anſicht Hofmann's bemerkt hat. —

*) Dieſen Begriff ſchreibt Weiß, S. 240, dem Vf. zu, indem er einer unrichtigen Auslegung von 12, 2. folgt.

**) Indem nämlich das γενόμενος einen vorhergehenden Zuſtand vorausſetzt, während deſſen der Sohn zwar auch ſchon durch ſeinen Sohnesnamen vor den Engeln ausgezeichnet war (1, 4. vgl. v. 5), aber noch nicht κρείττων τῶν ἀγγέλων war.

Christus wegen seines Todesleidens mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt worden ist (2,9.)? Dieser Ausspruch setzt ja voraus, daß er vor seinem Todesleiden der göttlichen δόξα nicht theilhaftig gewesen ist. — Wenn also der Vf. in den hohen Prädicaten in 1,2. f. eine Characteristik des Sohnes gibt (§. 30 u. 32), so kann er dieselbe nur darum in dieser Weise geben, weil er die zwischen den vorweltlichen Zustand und die Erhöhung eingetretene Erniedrigung nur als vorübergehend, zeitweilig wegen des Erlöserberufes des Sohnes eingetreten, aber nicht zu dem bleibenden Character desselben gehörig betrachtet, oder mit andern Worten: weil ihm, wenn sein Blick auf der Herrlichkeit und Erhabenheit des Sohnes ruht, die Tage seines Fleisches nur als ein verschwindendes βραχύ τι erscheinen. —

So, wie der Vf. jene hohen Prädicate dem Sohne beigelegt hat, können sie dem menschgewordenen Sohne nicht zukommen; der Vf. hat dabei den Zustand des vorweltlichen und des erhöhten Sohnes im Auge. Damit ist aber nicht gesagt, daß jene Prädicate dem Sohne während der Tage seines Fleisches gar nicht zukommen; ist ja doch in denselben das eigenthümliche Wesen des Sohnes bezeichnet; und der Sohn ist Christus, wie bemerkt, auch während der Tage seines Fleisches; der Character seiner Person mußte also auch im Stande seiner Erniedrigung im Wesentlichen noch derselbe sein, wie vor seiner Menschwerdung. Allerdings aber mußte das eigenthümliche Wesen des Sohnes in anderer durch seine Menschwerdung bestimmter und bedingter Form sich darstellen. Er konnte die göttlichen Eigenschaften, welche ihm als dem Ausglanz der Herrlichkeit Gottes eigen waren, nur in einer Form besitzen, in welcher dieselben mit seiner wahren Menschennatur und damit, daß er in Allem seinen Brüdern gleich ward, vereinbar sind, also nicht in ihrer göttlichen Absolutheit, sondern in der Form menschlicher Eigenschaften*). Daher war während der Tage sei-

*) Vgl. Ebrard zu 1,1—3, S. 25 f. —

nes Fleiſches die Erhabenheit ſeiner Perſon äußerlich nicht in vollem Maaße erſichtlich. Er erſchien wie ein anderer Menſch und ward in ſeinem Leben, Leiden und Sterben als ein wahrer Menſch erfunden. — Aber wir müſſen es noch einmal hervorheben, daß der Grund hiervon, daß auch der Grund davon, daß Leiden und zuletzt das Todesleiden für ihn der Weg zur Vollendung ſein mußten, nicht in dem Character ſeiner Perſon, nicht in dem urſprünglich ihm zukommenden Verhältniſſe zu Gott, ſondern lediglich in den Liebesabſichten Gottes und des Sohnes Gottes zu ſuchen iſt. —

Zwar hat der Vf. nur ſelten Gelegenheit von dem Göttlichen, welches im Leben Chriſti an den Tag trat, zu reden; aber in einem hierhergehörigen Punkt, über welchen er ſich auszuſprechen Veranlaſſung hatte, können wir erkennen, daß, was eben geſagt wurde, wirklich ſeine Anſchauung iſt. Wir haben früher geſehen, daß dem Sohne Ewigkeit zugeſchrieben wird, Ewigkeit auch im Sinn der unendlichen Fortdauer; „die Himmel werden vergehen, du aber bleibeſt; du biſt derſelbe und deine Jahre werden kein Ende nehmen" ſo laſen wir vom Sohne (1, 11 f.). In abſoluter Weiſe kann dieſe Eigenſchaft dem menſchgewordenen Sohne natürlich nicht zukommen; denn dazu, daß er κατὰ πάντα uns gleich wurde, gehörte ja auch, daß er den Tod erduldete, und daß inſofern ſeine Jahre wirklich ein Ende nahmen. Dennoch hatte der Sohn auch während der Tage ſeines Fleiſches dieſe göttliche Eigenſchaft der unendlichen, unvergänglichen Fortdauer, aber in ſolcher Weiſe, daß dadurch ſeine wahre Menſchennatur und ſeine Gleichheit mit uns nicht aufgehoben wurde. Er konnte zwar ſterben, und ſtarb wirklich; aber er trug auch, weil das πνεῦμα αἰώνιον (9, 14.) in ihm war, die δύναμις ζωῆς ἀκαταλύτου (7, 16.) in ſich; darum konnte ſein Leben durch den Tod nicht vernichtet werden; es mußte als ein unauflösliches aus dem Tode wieder hervorgehen; ſein Tod war nicht das Ende ſeines Lebens (vgl. μήτε ζωῆς τέλος ἔχων 7, 3.), ſondern nur das Ende der Tage ſeines Flei-

ſches. So beſaß er alſo während ſeines Erdenlebens die göttliche Eigenſchaft der Unvergänglichkeit in menſchlicher Form, indem nämlich in ſeinem ſterblichen Leibe das πνεῦμα αἰώνιον wohnte, durch deſſen Kraft auch ſein Leibesleben trotz des erlittenen Todes als ein unvergängliches ſich erwies*). Auf Grund obiger Vorſtellung kann der Vf. den Tod Chriſti als eine freiwillige Hingabe des Lebens, als ein in freiem Gehorſam dargebrachtes untadeliges Opfer des eigenen Leibes betrachten (vgl. 7, 27. 9, 14. 23. 25. 26. 28. 10, 10. 12. 14.); oder auch als ein Eingehen in das himmliſche Allerheiligſte mittelſt des eigenen Blutes (vgl. 9, 12.); eine Betrachtungsweiſe, in welcher der Kreuzestod Chriſti durch den Glanz der darauf gefolgten Erhöhung verklärt iſt, und nur noch als Bedingung und Vorbereitung ſeines Eingangs in den Himmel erſcheint. —

Noch ein anderes Beiſpiel können wir anführen, welches uns zeigt, in wie weit die göttlichen Eigenſchaften auch dem menſchgewordenen Sohne noch zukommen. Chriſtus beſaß während der Tage ſeines Fleiſches die göttliche Eigenſchaft der Heiligkeit nicht in göttlich-abſoluter Weiſe; ſonſt hätte er nicht in gleicher Weiſe wie wir verſucht werden, und ſein ſittlich-religiöſes Leben hätte nicht in menſchlicher Weiſe ſich entwickeln können. Dennoch beſaß er dieſe Eigenſchaft; aber in der menſchlichen Form der Sündloſigkeit und der allmälig ſich entwickelnden ſittlichen Vollkommenheit.

Dieſe Beiſpiele zeigen uns in wie fern der Sohn auch während der Tage ſeines Fleiſches noch der Ausglanz der Herrlichkeit Gottes war. In menſchlicher Form iſt die göttliche Weſensherrlichkeit, und in der Form menſchlicher Eigenſchaften ſind die Eigenſchaften Gottes durch ihn uns Menſchen geoffenbart und nahe gebracht worden. — Weil aber hiernach in der Anſchauung

*) „Er brachte mit, was er vorher hatte, ſein ewiges Leben, welches ihm der Vater gegeben, zu haben in ſich ſelbſt; und nahm an, was er nicht hatte, unſer Fleiſch und Blut. So hat er der armen und gleichſam verwaisten Menſchheit den Reichthum ſeiner göttlichen Schätze geſchenket, und dem in Tod geſunkenen Fleiſch und Blut ſein ewiges Lebenslicht mitgetheilt.“ Steinhofer, S. 64. —

des Vf's von dem menſchgewordenen Chriſtus die höhere, göttliche Seite ſeiner Perſon zurück-, und die menſchliche hervortrat, ſo betrachtet er — die einzige Andeutung in den in §. 30 erörterten Prädicaten des Sohnes abgerechnet — Chriſtum immer nur im Hinblick auf ſeine Lehrthätigkeit als den Vermittler der Offenbarung Gottes. —

Wir bemerken ſchließlich, daß wenn man etwa noch darin einen Widerſpruch finden will, daß dem Sohne die göttliche Eigenſchaft der Unveränderlichkeit zugeſchrieben wird (§. 32), während doch durch ſeine Menſchwerdung eine Veränderung mit ihm vorgegangen iſt, zu erwiedern iſt, daß ihm die Unwandelbarkeit zugeſchrieben wird, ſo fern er nicht von einer andern, über ihm ſtehenden Macht verwandelt werden kann (wie der Gegenſatz zu 1, 12. in 1, 7. deutlich zeigt) nicht aber als eine ihm ſelbſt anhaftende Schranke. Nur die blos paſſive Wandelbarkeit, wie ſie z. B. den Engeln eigen iſt, iſt von dem Sohne verneint, nicht aber die auf eigener Selbſtbeſtimmung beruhende Veränderung *). Es geht aber allerdings hieraus hervor, daß man die Erniedrigung des Sohnes nicht blos als That Gottes zu betrachten hat (wie in 2, 7. 9.), ſondern ebenſoſehr auch als Selbſtthat und Selbſtbeſtimmung des Sohnes (wie in 2, 16. vgl. mit v. 14 und 17.).

§. 42.

Die τελειωσις Chriſti.

Zu vgl.: * 1) O. L. Koenigsmann dissert. exeget. de vera notione vocis τέλειος ejusque et derivatarum vocum usu in ep. ad Hebr. Jen. 1739 (nach Bleek's Urtheil läßt ſich aus dieſer Diſſertation wenig lernen).

2) Köſtlin, S. 421—424, Anm.

Den Zuſtand, in welchen Chriſtus nach ſeinem Tode eingetreten iſt, bezeichnet der Vf. mit dem Ausdruck τελειωσις. Wir haben hier dieſen Begriff, auf welchen wir ſpäter zurückkommen werden, nur in ſeiner Anwendung auf Chri-

*) Ein Analogon iſt, daß Niemand das Leben von dem Sohne nehmen kann, und daß dieſer doch ſtirbt, weil er es ſelbſt hingibt; denn er hat Macht es hinzugeben und es wieder zu nehmen. Joh. 10, 18.

ſtum zu betrachten. Die unrichtigen und ungenügenden Beſtimmungen deſſelben, welche bei manchen älteren Auslegern ſich finden, z. B. die früher ziemlich verbreitete Angabe, daß mit dem Worte τελείωσις die Einweihung Jeſu zu ſeinem hoheprieſterlichen Amte bezeichnet ſei, können wir füglich übergehen. Wie unklar ſich die älteren Ausleger über dieſen Terminus waren, zeigt unter Andern Baumgarten-Cruſius (S. 342 f. Anm.)*), welcher ſagt, das Wort τελειοῦσθαι ſchließe einen Doppelſinn in ſich, nämlich: „zur vollen Amtswirkſamkeit gelangen“ (2, 10. 7, 28.) und „zum himmliſchen Leben gelangen“ (11, 40. 12, 2. 23.), wozu er dann noch eine dritte „nebenbei gehende“ Bedeutung hinzufügt, nämlich „ſittlich vollenden“ (7, 11. 19. 9, 9. 10, 1. 14.). — Aber auch in neueſter Zeit wird der Begriff noch in verſchiedener Weiſe beſtimmt, indem man ihm, die Bemerkungen Bleek's (zu 2, 10. II. S. 297 ff.) und die gründliche und überzeugende Erörterung Köſtlin's nicht beachtend, eine zu beſchränkte Bedeutung beimißt; während z. B. Schumann**) in dem Worte τελειοῦσθαι die vollkommene Seligkeit Chriſti beim Vater ausgedrückt findet, iſt nach Ritſchl (1te Aufl. S. 271.) τελείωσις ſo viel als ἁγιασμός und bedeutet „die Eigenſchaft, welche dem Weſen und Willen Gottes entſpricht“; und Reuß***) erklärt das Wort durch „la parfaite justice“. — Eine richtige Begriffsbeſtimmung muß von der etymologiſchen Grundbedeutung des Wortes ausgehen und alle verſchiedenen Modificationen des Begriffs auf dieſelbe zurückführen. Hierzu gibt, wie Köſtlin gezeigt hat, der Brief ſelbſt alle nöthigen Data an die Hand. Die ſich ſtets gleich bleibende Grundbedeutung des Wortes iſt: „die Vollendung“; das Voll-

*) Aehnliche Beiſpiele aus Bretſchneider's Lexicon und Storr's Commentar ſ. bei Tholuck, das A. T. im N. T'e, S. 108.

**) II. S. 780 f. Anders urtheilt Schumann in Betreff der Stellen, wo das Wort in Bezug auf die Gläubigen gebraucht iſt (vgl. S. 794 f.), wovon wir ſpäter ſprechen werden.

***) II. S. 546; vgl. aber S. 551.

endete ſteht aber theils als das zu Ende Gebrachte dem Anfänglichen, theils als das ſeinem Zweck und ſeiner Beſtimmung vollkommen Entſprechende dem Schwachen, Nutzloſen, ſeinen Zweck nicht Erfüllenden, theils als das Vollkommene und über den Anfang weit hinaus Liegende dem Anfänglichen, welches zugleich das Unvollkommene iſt, gegenüber *). In der letzteren, umfaſſendſten Bedeutung gebraucht der Vf. das Wort von dem Zuſtand, in welchen Chriſtus nach ſeinem Tode eingetreten iſt, im Gegenſatz zu dem Zuſtande, in welchem er ſich während der Tage ſeines Fleiſches befand. Der letztere iſt nämlich für den menſchgewordenen Sohn nicht nur der Anfang ſeines Lebens, ſondern auch ein Zuſtand der Unvollkommenheit, ſo fern ſein irdiſches Leben ein Leben der Erniedrigung, der Schwachheit, der Leidensfähigkeit und der Verſuchbarkeit war, und ein Zuſtand der Unfertigkeit, ſofern Chriſtus in demſelben noch nicht zu ſeinem Ziele, d. h. der vollendeten Gemeinſchaft mit Gott, gelangt, und ſofern auch ſein Mittlerverhältniß noch im Werden war. — Im Gegenſatz hierzu bezeichnet das Wort τελείωσις nicht blos die innerliche ſittliche Vollendung, aber auch nicht blos die höchſte Fülle der Herrlichkeit und Ehre, mit welcher Chriſtus gekrönt worden iſt **); vielmehr ſind dies nur einzelne Momente, die der umfaſſende Begriff in ſich ſchließt; derſelbe will nämlich in ſeiner Anwendung auf Chriſtum ſagen, daß er durch den Uebergang aus dem Diesſeits in das Jenſeits, aus dem Lande der Sünde, der Schwachheit und des Todes in das Land der Heiligkeit, der Herrlichkeit und des ewigen Lebens und durch den Eingang in die vollendete Gemeinſchaft mit Gott, welcher zugleich die Vollendung ſeines Mittlerverhältniſſes war, in **jeder** Beziehung **das** geworden iſt, was er werden ſollte. — Natürlich aber wird an den einzelnen Stellen je nach dem

*) Die Belege hierzu ſ. bei Köſtlin a. a. O.

**) Dies iſt die Meinung Bleek's (zu 2, 10.) und Lünem's (zu 2, 10. und 5, 9.).

Zusammenhange bald die eine, bald die andere Seite des Begriffs mehr hervortreten. Dies wird sich uns durch die Betrachtung der einzelnen hierher gehörigen Stellen bestätigen. —

Der Begriff der τελείωσις begegnet uns zum erstenmal in 2, 10. Hier ist gesagt: es habe Gott geziemt Christum durch Leiden zur Vollendung zu führen (διὰ παθημάτων τελειῶσαι). Diese Worte geben den Grund (γάρ) an, aus welchem Christus wegen seines Todesleidens mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt worden ist (v. 9). Eine solche Begründung können sie aber offenbar nur sein, wenn τελειῶσαι und δόξῃ καὶ τιμῇ στεφανοῦσθαι entweder — wie Lünem. ausdrücklich behauptet — identische Begriffe sind, oder wenn der letztere in dem ersteren enthalten ist. Letztere Annahme ist sicher die richtige, da der Vf., wenn er mit dem Worte τελειῶσαι nichts Anderes hätte bezeichnen wollen als die Verherrlichung Christi, gewiß, dem διὰ τὸ παθ. τ. θ. in v. 9 entsprechend, διὰ παθήματα („wegen der erduldeten Leiden") geschrieben hätte. Das διὰ παθημάτων („durch Leiden") und der Zusammenhang der Stelle scheint uns entschieden zu fordern, daß man den Begriff τελειῶσαι allgemeiner fasse, und sowohl die sittliche Vollendung als die vollkommene Befähigung sich als der ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας für die Söhne Gottes zu beweisen, mit einschließe. — Noch klarer wird uns der Begriff der τελείωσις durch die zweite Stelle, die hier in Betracht kommt; 5, 9. nämlich heißt es: καὶ τελειωθεὶς ἐγένετο τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ πᾶσιν αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου. Hier bildet das Wort τελειωθεὶς einen Gegensatz gegen das ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ (v. 7) und gegen das, was zuvor über den Zustand und die Schicksale Christi während dieser Tage seines Fleisches gesagt ist. Mit dem Eingang Christi in den Zustand der Vollendung haben die Tage seines Fleisches ein Ende; daß er gleicherweise, wie wir, Blutes und Fleisches theilhaftig war, ist nun eine der Vergangenheit angehörige Thatsache (vgl. den aor. μετέσχεν

in 2, 14.)*); alle Niedrigkeit, Schwachheit und Beſchränktheit, mit denen die σάρξ behaftet iſt, iſt mit der irdiſchen Hülle von Chriſto abgeſtreift worden; allen Anfechtungen und Leiden iſt er entnommen; der Tod hat keine Macht mehr über ihn; er hat im Gehorſam vollkommen ausgelernt, und in ſeinen letzten Leiden die höchſte Stufe der ſittlichen Vollkommenheit erreicht. Nun iſt er zu ſeinem Ziele gelangt; das Ende des ſchweren Leidensweges iſt eine durch kein Leiden mehr getrübte Herrlichkeit und Seligkeit, und das Ende ſeiner ſittlichen Entwicklung iſt eine abſolute Vollkommenheit, die keiner Prüfung, Uebung und Bewährung mehr bedarf, und keiner Steigerung mehr fähig iſt. Aber auch für das Menſchengeſchlecht iſt er nunmehr das geworden, was er ihm als der von Gott aufgeſtellte Heilsmittler werden ſollte; er iſt nun vollkommen befähigt ſeine hohe Beſtimmung dadurch zu erfüllen, daß er ſich für Alle, die ihm gehorchen, als ein Urheber und Spender der ewigen Seligkeit beweist. — Daß in dieſer Stelle τελειωθείς auch von der ſittlichen Vollendung verſtanden werden muß, geht aus der unmittelbar vorhergehenden Ausſage hervor, daß Chriſtus in den ſeiner τελείωσις gegenüber ſtehenden Tagen ſeines Fleiſches davon, daß er litt, Gehorſam gelernt hat. — Ganz entſchieden aber tritt dieſe Seite des Begriffs der „Vollendung“ in 7, 28. hervor, wo der erhöhte Chriſtus als υἱὸς εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένος den altteſt. Hoheprieſtern, welche ἄνθρωποι ἔχοντες ἀσθένειαν ſind, gegenübergeſtellt iſt**). Unter dieſer ἀσθένεια iſt nämlich offenbar die Schwachheit der Menſchen zu verſtehen, vermöge deren ſie leicht den Verſuchungen unterliegen und zu Sünden ſich verleiten laſſen; denn eine Folge derſelben iſt, daß die altteſt. Hoheprieſter immer zuerſt für ihre eigenen Sünden Opfer darbringen müſſen, ehe ſie für die

*) Vgl. Lünem. z. d. St.

**) Gegen die, dieſen Gegenſatz leugnende, aber offenbar unrichtige Erklärung der Stelle, welche Ebrard gibt, vgl. Lünem.

Sünden des Volkes opfern (vgl. v. 27.). Allerdings hat man aber nicht allein an die sittliche Schwachheit des Menschen zu denken, sondern auch an die Leiden, denen er ausgesetzt ist; beides reizt und verleitet ihn zur Sünde; beides will der Vf. in dem Wort ἀσθένεια zusammenfassen; jedoch kommen auch die Leiden nur in so fern in Betracht, als sie für den Menschen versuchlich sind und ihm Versündigungen nahe legen. Wenn also Christus im Gegensatz zu diesem Behaftetsein mit Schwachheit als εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένος bezeichnet wird, so ist damit von ihm gesagt: in dem Zustande, in welchen er mit seiner Erhöhung eingegangen ist, ist er über alle Schwachheit erhaben, so daß von einer Möglichkeit der Sünde bei ihm nicht mehr die Rede sein kann; denn er ist nicht nur mit keiner sittlichen Schwachheit behaftet, sondern er ist nunmehr auch allem versuchlichen Leiden für immer entnommen. Die Folge davon ist, daß er nicht nöthig hat täglich zuerst für eigene Sünden Opfer darzubringen, und daß er auch sein einmal für die Sünden des Volkes dargebrachtes Opfer nicht wiederholt (vgl. v. 27), da eine solche Wiederholung nur durch abermaliges Leiden stattfinden könnte. Wir sehen also, daß hier unter der τελείωσις hauptsächlich die alle Möglichkeit der Sünde ausschließende sittliche Vollendung zu verstehen ist, in Beziehung auf welche Christus v. 26 „heilig, unschuldig, unbefleckt, abgesondert von den Sündern" genannt wurde, daß dann aber auch die Erhabenheit über alles Erdenleid, welche ihm eigen ist, weil er „höher als die Himmel geworden ist" (v. 26) mit einzuschließen ist. — Wenn endlich Christus 12,2. τελειωτὴς τῆς πίστεως heißt, so ist er durch diesen Namen — wie wir schon früher bemerkt haben — bezeichnet als der welcher den Glauben bis an's Ende bewährt und dadurch einen vollendeten Glauben zur Anschauung gebracht hat, aber auch — wie der Schluß des Verses zeigt — als der, welcher das Ziel des Glaubens erreicht, den Lohn des Glaubens sich errungen hat, indem er sich zur Rechten des Thrones Gottes gesetzt hat. —

So ist also in diesen Stellen der Zustand, in welchen Christus nach seinem Todesleiden eingegangen ist, durch den Begriff τελειοῦσθαι als ein Zustand der allseitigsten Vollendung bezeichnet; das Abgelegthaben der schwachen menschlichen σάρξ, das Aufhören aller Erniedrigung, die Erhabenheit über alle irdischen Leiden und über den Tod, die größte Fülle der Herrlichkeit, Ehre und Seligkeit, aber auch die Erhabenheit über alle Versuchungen, die höchste sittlich-religiöse Vollkommenheit und die vollkommenste Befähigung zu seinem Beruf alle die ihm gehorsam sind selig zu machen, — Alles dies ist in dem Begriff der „Vollendung" enthalten. — Daß der Vf. wirklich — wie Tholuck behauptet *) — die äußerliche Verherrlichung als die Erscheinung und Verleiblichung der in der ethischen Vollendung schon vorhandenen inneren Herrlichkeit betrachte, läßt sich aus unserem Briefe nicht beweisen; wohl aber ist die erstere nach dem Vf. eine Folge der letzteren. Denn die Leiden, welche das Mittel sind, durch welches Christus zur „Vollendung" gelangte (2, 10.), können ja zunächst nur die innere ethische „Vollendung" herbeiführen; und die Herrlichkeit und Ehre, mit welcher Christus gekrönt worden ist, ist ja als Lohn seines vollkommenen, im Todesleiden bewährten Gehorsams betrachtet. Diese äußere Verherrlichung ist also das consequens der ethischen Vollendung. —

Schließlich ist noch zu bemerken einmal, daß der vollendete Christus, wenn er auch die schwache irdisch-menschliche σάρξ abgelegt hat, doch immer noch als das Resultat seiner Erlebnisse in den Tagen seines Fleisches Mitgefühl für die menschlichen Schwachheiten in sich trägt (vgl. 4, 15.). Natürlich! Denn die unser ewiges Heil bedingende und durch die Annahme von Fleisch und Blut begründete Verbindung Christi mit dem menschlichen Geschlechte ist ja durch seine „Vollendung" nicht wieder abgebrochen, sondern selbst erst in vollendeter Weise hergestellt worden. — Sodann haben

*) Das A. T. im N. T., S. 109.

wir noch zu bemerken, daß Chriſtus nunmehr in dem Zuſtande, in welchen er mit ſeiner τελείωσις eingegangen iſt*), ewig und unwandelbar derſelbe bleibt (vgl. 13,8.: Ἰησοῦς Χριστὸς ἐχθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας). —

§. 43.

Die Erhöhung Chriſti; ſein Sitzen zur Rechten Gottes.

Zu vgl.: 1) Knapp: de J. Chr. ad dextram dei sedente, 1787. Script. var. arg. ed. 2. I. diss. 2. S. 39—76.

* 2) Fritzsche: diss. de J. Chr. ad dei dexteram sedente, 1843.

Die in dem Begriff der τελείωσις mit enthaltene äußerliche Erhöhung und Verherrlichung Chriſti begann damit, daß Gott Jeſum von den Todten heraufführte, vgl. ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν 13,20. Daß in dieſen Worten von der Auferweckung Chriſti die Rede iſt, kann nicht bezweifelt werden**). Sonſt aber finden wir nirgends eine Erwähnung dieſes Factums. Wenn wir auch nicht zugeben können, daß „man an nicht wenig Stellen eine ſolche Erwähnung ſicher erwarten möchte“ ***) — ſo weist dieſer Umſtand doch auf eine Eigenthümlichkeit der chriſtlichen Anſchauung unſeres Vfs hin.

Um ſo mehr, da von der Himmelfahrt Chriſti in unſerem Briefe mehrfach die Rede iſt; vgl. 6,20. 9,11 f. 24. In dieſen Stellen hat der Vf. nämlich ſicherlich ein einmal

---

*) Vgl. Delitzſch zu 13,8. —

**) Obſchon Schulz, S. 98 f., dem De Wette, bibl. Dogm. S. 247, beigeſtimmt hat, die Worte nur davon verſtehen will, daß Gott Jeſum „durch den Tod hindurch und zur Herrlichkeit hinauf geführt habe,“ nicht aber von der Auferſtehung des Körpers Chriſti. — In ſeinem Commentar z. d. St. hat übrigens De Wette die Erwähnung der Auferweckung anerkannt, will aber mit Bleek in das ἀνάγειν die Erhebung in den Himmel mit einſchließen. Vgl. gegen die letztere Annahme Lünem. und Delitzſch. —

***) Schulz, S. 98. — Selbſt in 2,14 f., der einzigen Stelle, bei welcher jene Erwartung einigermaßen gerechtfertigt wäre, würde die Erwähnung der Auferſtehung Chriſti nicht in den Zuſammenhang paſſen. —

geſchehenes Factum, alſo die von den Evangeliſten berichtete Himmelfahrt, im Sinne (vgl. den aorist. und das ἐφάπαξ in 9, 12.). Eben darum kann er den Eingang Chriſti in den Himmel gewiß nicht — rein abſtract — als Rückkehr „in den Stand der Ueberweltlichkeit, in die volle unbeſchränkte Gemeinſchaft mit Gott“ aufgefaßt haben*). Zwar iſt allerdings als der eigentliche Kern der Ausſage: „Chriſtus iſt in den Himmel eingegangen“ der Gedanke zu betrachten, daß Chriſtus aus dieſer Welt hinweg zu Gott gegangen iſt. Aber dieſen Gedanken hat unſer Vf. mit der concreten Vorſtellung verbunden, daß Chriſtus in den Himmel eingehend, auch an einen beſtimmten über die irdiſche Welt erhabenen Ort hingegangen iſt. Wir werden hierauf ſpäter zurückkommen, und bemerken vorläufig nur, daß in dem ἐν ὑψηλοῖς 1, 3. und in dem ἐν τοῖς οὐρανοῖς (8, 1.) eine locale Vorſtellung nicht verkannt werden darf**).

Auf der andern Seite aber darf man auch bei der blos localen Vorſtellung nicht ſtehen bleiben, und am allerwenigſten den Himmelsraum, in welchen Chriſtus eingegangen iſt,

---

*) Gegen Thomaſius, a. a. O. II. S. 257.

**) Vgl. Ebrard zu 1, 3.; jedoch gilt obige Bemerkung nur dann, wenn man an beiden Stellen die Worte mit dem verbum verbindet, nicht aber, wie Ebrard nach dem Vorgang Bleek's thut, mit μεγαλωσύνης; denn in dieſem Falle würden ſie nur zu der Umſchreibung des Gottesbegriffs gehören; und wenn in dem Ausdruck „zur Rechten Gottes ſitzen“, wie Ebrard mit Recht zugibt, „ganz und gar kein locales Moment“ enthalten iſt, ſo könnte es auch nicht in einer bloſen Umſchreibung dieſes Ausdrucks enthalten ſein. Vgl. aber gegen dieſe Verbindung De Wette und beſonders Delitzſch zu 1, 3. Die Bemerkung Bleek's, daß man, wenn unſere Verbindung richtig wäre, das weniger beſtimmte ἐν ὑψηλοῖς oder ἐν τ. οὐρ. vor ἐν δεξ. erwarten müßte, wäre nur dann zutreffend, wenn auch durch die „Rechte Gottes“ ein Raum bezeichnet würde; überdies ſind die aus dem Pſ. 110, 1. entnommenen Worte durch den häufigen Gebrauch ein ſo ſtehender, eng zuſammengehöriger Ausdruck geworden, daß ſchon deßhalb die Zwiſcheneinſchiebung eines andern Wortes nicht erwartet werden kann. —

als eine ihn einschließende, räumliche Schranke betrachten. Denn daß der Vf. die Erhöhung Christi auch als eine Rückkehr in den Stand der Ueberweltlichkeit betrachtet, zeigen deutlich zwei andere Stellen. Wir meinen 4,14.: διεληλυθότα τοὺς οὐρανούς und 7,26.: ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος. Nach beiden Stellen ist der erhöhte Christus jenseits der Himmel, jenseits aller Räume der geschaffenen Welt, d. h. er ist durch keinerlei creatürliche Schranke mehr von dem überweltlichen Gotte geschieden, sondern ist selbst in den Stand der Ueberweltlichkeit eingegangen und der unmittelbarsten und vollständigsten Gottesgemeinschaft theilhaftig geworden. So wenig nämlich wir durch das Wort „überweltlich" das Sein in einem jenseits der creatürlichen Welt liegenden Raum bezeichnen wollen, ebensowenig kann es die Meinung des Vf's sein, daß Christus durch die Himmel hindurch in einen über ihnen liegenden Raum eingegangen sei, obwohl beide Ausdrücke, der unserige und der seinige, dem Wortlaut nach eine locale Vorstellung in sich schließen. Sonst hätte der Vf. nicht in den angeführten Stellen schlechtweg „die Himmel" (im plur., mit dem artic. und ohne nähere Bestimmung) als das bezeichnen können, worüber Christus erhöht worden ist; er konnte dies nur, wenn er wirklich den Uebergang in den Stand der Ueberweltlichkeit im Sinne hatte*). So ist also der erhöhte Christus

*) Unter οἱ οὐρανοί mit Bleek und Ebrard (zu 4, 14.) nur „die niederen Regionen des Himmels" zu verstehen, ist willkürlich. Bleek gibt jedoch hernach (III. S. 8) auch zu, „daß es dem Verfasser hier wie an der andern Stelle nicht darum zu thun ist irgend einen Ort, wohin Christus sich um dort zu verweilen begeben habe, nach seiner physischen Lage anzugeben, sondern vielmehr die Erhabenheit des Sohnes Gottes als Hohepriesters auch durch die Hinweisung auf die qualitative Beschaffenheit seines Aufenthaltes im Vergleich mit der Erde und dem auf der Erde befindlichen Heiligthume .... bemerklich zu machen." — Vgl. noch die Bemerkung J. Gerhard's z. d. St. „Penetrare coelos" non est visibilem coelorum machinam, distinctis sphaerarum orbibus variatam,

nach unſerem Vf. im Himmel und doch auch über die Himmel erhaben — ein ſcheinbarer Widerſpruch, welcher ſpäter ſeine erklärende Löſung finden wird. —

Das Größte und Höchſte ſagt der Vf. von dem erhöhten Chriſtus aus, indem er ſeine Erhöhung als eine Erhebung zur Rechten Gottes bezeichnet. Er führt nicht nur das Pſalmwort: „Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße mache“ (Pſ. 110,1.), in welchem dieſe ganze im N. T'e häufige Ausdrucksweiſe ihre Quelle hat, als ein von Gott zu dem Sohne geſprochenes Wort an (1,13), ſondern er gebraucht auch mehrmals die Ausdrücke deſſelben in eigener Rede; die betreffenden Stellen ſind: 1,3.: ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς; 8,1.: ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς; 10,12. f.: εἰς τὸ διηνεκὲς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, τὸ λοιπὸν ἐκδεχόμενος ἕως τεθῶσιν οἱ ἐχθροὶ αὐτοῦ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν αὐτοῦ; und 12,2.: ἐν δεξιᾷ τε τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ κεκάθικεν. Es iſt von allen neueren Auslegern anerkannt, daß mit dem Ausdruck „die Rechte Gottes“ oder „die Rechte des Thrones Gottes“ kein Ort bezeichnet werden ſoll, an welchem der erhöhte Chriſtus ſeinen Platz habe, daß vielmehr die ganze Redeweiſe eine ſymboliſche iſt. Auch über ihren Sinn iſt man im Grunde einig *). —

---

eo modo transire, ut in ultimo coelo tanquam in loco quodam circumscriptus teneatur, phrasi Physicae: sed sublimiorem omnibus coelis fieri, divinam gloriam ingredi et capessere, phrasi Scripturae. — Die Lehre von der Ubiquität der menſchlichen Natur des erhöhten Chriſtus, welche die orthodox-lutheriſchen Theologen in den obigen Stellen finden wollten, iſt aber darin gewiß nicht enthalten. —

*) Nur behauptet Bleek zu 1,3., daß das Sitzen zur Rechten Gottes nicht an und für ſich ſchon die Theilnahme an der göttlichen Herrſchaft bezeichne. Es könne dies nämlich nicht als eigentliche Bedeutung der Formel erwieſen werden, und ſie könne im Zuſammenhang des 110ten Pſalms nicht ſo gemeint ſein, ſondern nur den unmittelbaren Schutz bezeichnen, der dem Könige von Seiten Gottes zu

Sie will zunächſt ſagen, daß Chriſtus in die unmittelbarſte Nähe Gottes verſetzt, Theil hat an der Ehre und Herrlichkeit Gottes; dies in unſerem Ausdrucke enthaltene Moment hat der Vf. auch für ſich allein hervorgehoben, indem er mit den Worten des achten Pſalmes von Jeſu ſagt, er ſei „mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt worden“ (2, 9. vgl. v. 7). Dadurch iſt er nun wieder zu der ihm gebührenden Rangſtellung erhoben worden; die kurze Zeit, während deren er unter die Engel erniedrigt war, iſt vorüber; jetzt iſt er über die Engel hoch erhöht (1, 4.).

Sodann enthalten die Worte „Chriſtus ſitzt zur Rechten Gottes“ den Gedanken, daß er königlich neben Gott thronend, mit göttlicher Allmacht bekleidet iſt und an der Weltherrſchaft Gottes Theil hat. Durch ſeine Erhöhung iſt er feierlich zum Erben eingeſetzt über alle Dinge (vgl. 1, 2.); insbeſondere iſt er über das Haus Gottes geſetzt (3, 6.); ihm, nicht den Engeln, iſt die οἰκουμένη μέλλουσα untergeben (2, 5.). Er heißt βασιλεὺς δικαιοσύνης und βασιλεὺς εἰρήνης, wie dies ſchon in den Namen ſeines Abbildes Melchiſedek vorgebildet war (7, 2.). Zu dieſem Königthum iſt er mit Freudenöl geſalbt worden vor ſeinen Genoſſen d. h. vor allen

---

Theil werde. — Allein gerade die Idee des göttlichen Schutzes iſt ſicher nicht die eigentliche Bedeutung des Ausdrucks, weder in Pſ. 110, noch anderwärts. Der Platz an der rechten Seite iſt zunächſt als ein Ehrenplatz zu betrachten; wer zur Rechten eines Königs ſich ſetzen darf, dem hat der König die höchſte Ehre nach ihm ſelbſt übertragen (vgl. 1 Reg. 2, 19. und Pſ. 45, 10.). An die Idee der Theilnahme an der königlichen Ehre ſchließt ſich dann die der Theilnahme an der königlichen Herrſchaft an (vgl. Pſ. 45, 12. mit v. 10). So iſt denn auch in Pſ. 110 als Folge davon daß der König zur Rechten Gottes ſitzt nicht etwa das ausgeſprochen, daß er vor ſeinen Feinden ruhig und unbeſorgt ſein könne, ſondern daß er von Zion aus über ſeine Feinde herrſchen werde (vgl. v. 2). Wenn alſo der erhöhte Chriſtus als zur Rechten Gottes ſitzend bezeichnet wird, ſo iſt damit von ihm geſagt, daß er zunächſt an der Ehre (vgl. 12, 2. den Gegenſatz der αἰσχύνη zu dem Sitzen zur Rechten Gottes), ſodann aber auch an der Herrſchaft Gottes Theil habe. Vgl. übrigens Knapp, S. 49 ff. —

menſchlichen und engeliſchen Fürſten (1, 9.); ſein Thron iſt ewig, und ſeine Herrſchaft erſtreckt ſich über Alles; denn alles, ohne irgend welche Ausnahme, iſt ihm nach der Weiſſagung des achten Pſalmes unter ſeine Füße gethan (2, 8.). — Wie in der vorhin angeführten Stelle 1, 9. durch den Ausdruck „Freudenöl" angedeutet iſt, daß Chriſtus in und mit ſeiner königlichen Herrſchaft eine Fülle von Freude und Seligkeit empfangen hat, ſo iſt auch 12, 2. die Ehre, Herrlichkeit und Macht, welche er durch ſeine Erhöhung erlangen ſollte, als eine ihm beſtimmte Freude (προκειμένη χαρά) bezeichnet. — Die Ewigkeit ſeiner Herrſchaft aber iſt auch ſchon in dem εἰς τὸ διηνεκές, welches 10, 12. zu der Formel: ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ hinzugefügt iſt, ausgeſprochen. — Dieſer Zuſatz zeigt auch, daß im Sinne des Vf's das ἕως u. ſ. w. der Pſalmſtelle keineswegs in der Art urgirt werden darf, daß man darin den Endpunkt der Zeit, während welcher Chriſtus zur Rechten Gottes ſitzt, bezeichnet findet *). Die Lehre des Vf's iſt nicht, daß Chriſtus nur ſo lange zur Rechten Gottes ſitzt, bis alle ſeine Feinde überwunden ſind, dann aber dieſen Sitz verläßt, um ſichtbar wieder auf die Erde zu kommen; vielmehr lehrt er, daß Chriſtus für immer zur Rechten Gottes ſitzt. Außer jenem εἰς τὸ διηνεκές geht dies auch daraus hervor, daß der Vf. 10, 13. zwiſchen das ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ und das ἕως u. ſ. w. die Worte τὸ λοιπὸν ἐκδεχόμενος einſchiebt; hierin liegt nach unſerem Dafürhalten eine beſtimmte Andeutung, daß Chriſtus nicht aufhört zur Rechten Gottes zu ſitzen, wenn einmal alle ſeine Feinde überwunden ſind; das ἕως u. ſ. w. bezeichnet nur den Endpunkt ſeines ἐκδέχεσθαι, nicht aber den Endpunkt des καθίζειν. —

Die Meinung nämlich die Wiederkunft Chriſti könne nicht früher erfolgen, als bis er aufhöre zur Rechten Gottes zu ſitzen, das eine könne mit dem andern nicht gleichzeitig ſtatt finden, beruht nur auf der falſchen Vorausſetzung, daß der

*) Gegen Bleek zu 1, 3. (S. 79).

Vf. mit dem „Sitzen zur Rechten Gottes“ die Vorstellung verbunden habe, daß Christus, in localem Sinne auf dem Throne Gottes sitzend, ausruhe, so daß er zur Zeit seiner Paruſie zu neuer Thätigkeit von seinem Ruhesitze sich erst erheben müßte. Allein weder die locale Vorstellung, noch die Vorstellung des Ausruhens liegt in der Formel. Wie könnte auch diese den Gedanken der unthätigen Ruhe in sich schließen, da doch die Theilnahme an der Weltherrschaft nothwendig als ein fortwährendes Ausüben derselben, also als ein Theilnehmen an der weltregierenden Thätigkeit Gottes gedacht werden muß. Nach der richtigen Auffassung jener Formel kann man auch von dem wiederkommenden Christus sagen, er sitze zur Rechten Gottes *).

Dennoch müssen wir zugeben, daß bei dem Vf. auch der Gedanke sich findet, daß Christus nach seiner irdischen Thätigkeit und insbesondere nach seinem Leidenskampfe durch seine Erhöhung in einen Zustand der Ruhe eingegangen ist. Zwar liegt dieser Gedanke nicht unmittelbar in der Formel „zur Rechten Gottes sitzen,“ aber er knüpft sich doch an dieselbe an. In 10, 13. vgl. v. 12 nämlich wird im Gegensatz zu der täglich in gleicher Weise sich wiederholenden und doch vergeblichen Geschäftigkeit der im abbildlichen Heiligthume vor Jehova stehenden altteſt. Prieſter (v. 11) von Chriſto gesagt, daß bei ihm keine solche fortdauernde, mühevolle Geschäftigkeit stattfinde, sondern daß er nach ein und für allemal vollbrachtem hoheprieſterlichem Werke nunmehr zur Rechten Gottes thronend in aller Ruhe und Zuversicht erwarte, bis seine Feinde zum Schemel seiner Füße gemacht werden. Dabei ist auch das Paſſivum τεθῶσιν zu beachten, aus welchem hervorgeht, daß der Vf. ganz dem Pſ. 110 gemäß Gott als den gedacht wiſſen will, welcher die Feinde zur Unterwerfung unter die Herrschaft Chriſti zwingt. Ebenso erscheint 2, 8. Gott als das Subject, welches Chriſto Alles unterthan macht. Man könnte hierin doch mit einigem Schein die Vorstellung

*) Vgl. Matth. 26, 64. Marc. 14, 62. —

finden, daß Gott allein für die Ausbreitung der Herrschaft Christi thätig sei, während der erhöhte Christus unthätig ruhe. Allein so wenig man sich in Ps. 110 den König unthätig denken darf (vgl. v. 3 בְּיוֹם חֵילֶךָ), ebensowenig ist es die Meinung unseres Vf's, daß Christus unthätig zusehe, wie Gott ihm seine Feinde unterwirft und ihm Alles unterthan macht. Der Psalmist will damit, daß er Gott als den die Feinde überwindenden und dem König unterwerfenden darstellt, sagen, daß Gott den König mit göttlicher unwiderstehlicher Gewalt ausgerüstet habe, so daß er ohne Mühe seine Feinde besiegen werde. Gott streitet für den König, indem er mit ihm gegen seine Feinde zieht und ihm zu einem leichten und vollständigen Siege verhilft. Es ist die unwiderstehliche Allmacht Gottes, kraft deren der König seine Herrschaft ausbreitet. Ebenso will der Vf. unseres Briefes, indem er von Gott sagt, daß er Christo seine Feinde unterwerfe, nur den Gedanken aussprechen, daß die Herrschaft über Alles, in welche Christus durch seine Erhöhung eingesetzt ist, ihm kraft der unwiderstehlichen Allmacht Gottes auch wirklich werde zu Theil werden. — Wenn also in der oben angeführten Stelle von einem ruhigen Warten Christi die Rede ist, so ist nicht die Ruhe der Unthätigkeit, sondern die Ruhe gemeint, welche das Bewußtsein des Besitzes der Kraftfülle Gottes gibt. Der zur Rechten Gottes sitzende Christus ist mit der Allmacht Gottes bekleidet; bei ihm kann nach seinem einmaligen, vollgültigen und für alle Zeiten wirkungskräftigen Opfer (v. 12 vgl. v. 14) nicht nur an eine solche priesterliche Geschäftigkeit zum Besten der ἁγιαζόμενοι — wie sie bei den altteſt. Priestern stattfindet — nicht gedacht werden, sondern auch seinen entschiedenen Feinden gegenüber gibt es für ihn kein eigentliches Kämpfen mehr; es bedarf weiter keiner Anstrengung von seiner Seite um sie zu überwinden; all' ihr Widerstreben ist seiner Gottesmacht gegenüber völlig vergeblich; ihre Macht ist für ihn nichts als Ohnmacht, so daß auch seine die Feinde unterwerfende Thätigkeit als eine diese

Unterwerfung zuversichtlich erwartende Ruhe betrachtet werden kann. —

Wir haben gesagt, daß die Herrschaft des erhöhten Christus über Alles sich erstrecke. Jedoch ist er durch seine Erhöhung erst in diese Alles umfassende Weltherrschaft eingesetzt; er übt sie aber in diesem Umfange noch nicht factisch aus. Dies ist in unserem Briefe nicht nur dadurch bemerklich gemacht, daß in der so eben besprochenen Stelle von Feinden die Rede ist, die Christo erst noch unterworfen werden sollen*), sondern der Vf. sagt auch ganz ausdrücklich, daß obwohl nach der Weissagung des achten Psalmes dem Menschensohne Alles ohne irgend welche Ausnahme unterworfen werden soll, wir doch jetzt noch nicht sehen, daß ihm Alles unterworfen ist; νῦν δὲ οὔπω ὁρῶμεν αὐτῷ τὰ πάντα ὑποτεταγμένα (2, 8.). Unter dem Nochnichtunterworfenen haben wir hier nicht blos jene Feinde zu verstehen, von welchen 10, 13. die Rede ist; der ganze Satz hat einen viel allgemeineren Sinn; der Vf. denkt nämlich an die offen vorliegende Thatsache, daß das Reich Christi noch ein partielles ist, ja daß sowohl das Gebiet des, das Christenthum feindselig ausschließenden Judenthums, als auch das Gebiet des Heidenthums viel größer war als das Gebiet, in welchem die Herrschaft Christi schon anerkannt war, und daß auf jenen Gebieten von einer Ausübung der Oberherrschaft Christi wenig zu sehen war**). Wir sehen noch nicht, daß

*) An eine Unterwerfung dieser Feinde durch die geistige Macht des Evangeliums, mit andern Worten an eine Bekehrung und durch Buße und Glauben gewirkte freiwillige Anerkennung der Herrschaft Christi seitens derselben hat der Vf. gewiß nicht gedacht. Gegen eine solche Auffassung spricht, wie Lünem. richtig bemerkt, der „absolute und starke Ausdruck" οἱ ἐχθροὶ αὐτοῦ, zumal da die ἁγιαζόμενοι v. 14, d. h. alle, welchen das Opfer Christi zu gut kommt, jenen Feinden gegenübergestellt zu sein scheinen.

**) Mit Unrecht betont übrigens Lünem. z. d. St. das ὁρῶμεν, welches gar kein besonderes Gewicht hat. Denn auch das βλέπομεν v. 9 ist ja ein Sehen nicht mit leiblichen Augen, sondern mit den Augen des Glaubens.

Christo Alles unterworfen ist, dieser Satz drückt fast denselben Gedanken aus wie der Satz: die οἰκουμένη μέλλουσα, deren Herr Christus ist, ist noch nicht völlig da. Der erhöhte Christus hat also die Weltherrschaft, in die er eingesetzt ist, noch nicht völlig in Besitz genommen. Aber so gewiß er schon mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt ist, wie dies der achte Psalm von ihm geweissagt hatte, ebenso gewiß wird ihm auch einst Alles ohne Ausnahme unter seine Füße gethan werden. Die Erfüllung des einen Theils der Weissagung ist eine Bürgschaft für die Erfüllung des andern Theils. Es wird die Zeit kommen, da die Herrschaft Christi über Alles sich erstreckt und auch seine entschiedensten Feinde sich ihr zu unterwerfen gezwungen sind. —

Wir haben schon früher gesehen (§. 32), daß der Vf. die Einsetzung Christi in die Weltherrschaft als eine Thatsache darstellt, die dem einzigartigen Verhältnisse, in welchem er als der Sohn zu Gott und der Welt steht, ganz entspricht, und die daher als etwas ganz Natürliches erscheint. Aber auch die Erhöhung und Verherrlichung Christi überhaupt ist nach der Christologie unseres Briefes in dem Verhältnisse, in welchem Christus als Sohn zu Gott steht, begründet. Es ist dieser Gedanke schon durch das Verhältniß, in welchem die partt. praes. zum Hauptsatze in 1,3. stehen, angedeutet*); und ganz klar ist er 1,4. ausgesprochen. Der Sohn ist durch seine Erhöhung um soviel erhabener als die Engel geworden, je ausgezeichneter der Name, den er als ihm gebührend erhalten hat, vor dem ihrigen ist. Das Maaß und der Grad seiner Erhabenheit entspricht also seinem in dem Sohnesnamen ausgeprägten einzigartigen Verhältnisse zu Gott und ist in diesem begründet**).

*) Was Delitzsch ohne Grund leugnet. —

**) Diese Auffassung von 1,4. hat Delitzsch für eine unstatthafte erklärt, wie er denn überhaupt die obige im N. T'e öfter vorkommende Betrachtungsweise der Erhöhung Christi für eine unberechtigte hält. — Die Berufung auf Phil. 2,9. kann für unseren Brief nichts beweisen. —

Auf der andern Seite aber stellt der Vf. die Erhöhung und Verherrlichung Christi auch als einen Lohn und Siegespreis dar, welchen er sich durch sein Verhalten während seines Erdenlebens, und insbesondere durch seinen Gehorsam und seine ausdauernde Geduld in seinem Leiden verdient und errungen hat. Schon 1,9. ist das, daß Christus während seines Erdenlebens Gerechtigkeit geliebt und Unrecht gehaßt hat, als Grund angegeben (vgl. διὰ τοῦτο), um deßwillen ihn Gott zum Könige gesalbt hat. — Sodann sagt der Vf. 2,9., daß Jesus wegen seines Todesleidens mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt worden sei; hier hat er offenbar die Verherrlichung als den Siegespreis betrachtet, welchen sich Christus durch sein Todesleiden errungen hat. Endlich stellt er auch 12,2. ganz ausdrücklich die mit der Verherrlichung verbundene Freude als den vor Christo liegenden, d. h. ihm bestimmten Preis dar, welchen zu verdienen Christus das Kreuz erduldete (ὃς ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς ὑπέμεινεν σταυρόν)*).

In dieser doppelten Betrachtungsweise der Erhöhung Christi als einer Folge seines Sohnes-Verhältnisses zu Gott und als eines Lohnes, den er sich verdient hat, erkennen wir wieder die beiden von verschiedenen Ausgangspunkten aus sich ergebenden Anschauungen von der Person Christi, von welchen in §. 28 die Rede war. Wir sehen, daß in unserem Briefe beide Anschauungsweisen sich finden, und mit einander verknüpft und verbunden sind. Sie sind ja auch beide gleichberechtigt. Denn Christus mußte sich seine Verherrlichung erst erringen, weil er, nachdem er sich einmal erniedrigt hatte, auch in dieser Beziehung uns gleich sein mußte;

*) Daß diese Worte nur in der angegebenen Weise verstanden werden können, ist von allen neueren Auslegern anerkannt. Die unrichtige ältere Auslegung, welche ἀντί mit „anstatt" übersetzt und die „Freude" von der himmlischen Herrlichkeit versteht, die Christus als der vorweltliche Sohn inne hatte, deren er sich aber bei seiner Menschwerdung entäußerte, findet sich noch bei Reuß, II. S. 540. und Weiß, S. 240.

gerade dieſe Verherrlichung mußte aber der ihm beſtimmte Lohn ſein, weil ihm nothwendig die frühere, ihm als dem Sohne gebührende Herrlichkeit wieder zu Theil werden mußte. —

---

§. 44.

Die Bedeutung der in Abſchn. 2 und 3 dargeſtellten Lehrſtücke in dem Ganzen unſeres Lehrbegriffs.

Der Gedankengang des 2ten Capitels.

In welcher Weiſe die in den zwei vorigen Abſchnitten entwickelten Lehren dem Zwecke dienen, welchen unſer Vf. im Auge hat, wie ſie mit ſeinem Grundgedanken zuſammenhängen, und welche Stelle ſie überhaupt in dem ganzen Lehrorganismus einnehmen, wird von ſelbſt klar werden, wenn wir den Gedankenzuſammenhang des 2ten Capitels näher in's Auge faſſen. — Wir haben früher (§. 34) geſehen, daß der Vf. ſeinen Grundgedanken: „die Erhabenheit und Vorzüglichkeit des neuen Bundes vor dem alten" durch die Schilderung der Erhabenheit Chriſti über die Engel begründete. Gegen dieſe Begründung mußten die juden-chriſtlichen Leſer von ihrem Standpunkte aus die gewichtigſten Bedenken erheben; ſie mußten ihr gegenüber auf's nachdrücklichſte die geſchichtlich bekannte, vor Menſchenaugen ſo unanſehnliche Knechtsgeſtalt Chriſti hervorheben. Wie kann man — ſo mußten ſie fragen — dieſen Jeſum ſo hoch erheben? wie kann man ihn gar über die Engel ſtellen, ihn, deſſen ganze Erſcheinung doch der anderer Menſchen gleich war und deſſen Leben doch den gewöhnlichen, menſchlichen Verlauf nahm? Solchen Einwürfen begegnet der Vf. eben in Hebr. 2, indem er nachweiſt, daß die Erhabenheit Chriſti und insbeſondere ſeine Herrſcherſtellung in der neuen Welt der Erlöſung durch dieſelben nicht in Frage geſtellt werden könne. Der Gedankengang dieſes Capitels iſt nämlich folgender:

Auf Grund (διὰ τοῦτο) der in Cap. 1 gegebenen Schilderung der Erhabenheit Chriſti ermahnt der Vf. die Hebräer

auf das gehörte Evangelium zu achten; dieſe Ermahnung begründet er, jenes „deßhalb“ explicirend, indem er darauf hinweist, daß wenn ſchon jede Uebertretung des durch die Engel verkündeten Wortes ſtreng beſtraft wurde, die Geringachtung des zuerſt von dem Herrn ſelbſt und dann durch die Ohrenzeugen in glaubwürdiger Weiſe und unter dem thatſächlichen Mitzeugniß Gottes verkündeten neuteſt. Heiles noch viel ſicherer und ſtrenger beſtraft werden müſſe.

Daß in dieſem Falle die Strafe nicht ausbleiben könne, iſt dann dadurch weiter begründet, daß es, wie die Schrift bezeugt, nicht Engel ſind, denen Gott die οἰκουμένη μέλλουσα untergeben, daß er vielmehr die Herrſchaft in dem neuen Gottesreiche dem über die Engel hoch erhabenen und an Macht ſie weit übertreffenden „Sohne“ übertragen hat. Um zu verſtehen, in wie fern das πῶς ἐκφευξόμεθα (v. 3) unter den dem Vf. vorliegenden Verhältniſſen in dieſer Weiſe begründet werden konnte und begründet werden mußte, müſſen wir daran denken, daß unſer Brief an Chriſten geſchrieben iſt, welche ſich gerade dadurch, daß ſie vor Allem dem durch die Engel geredeten Worte gehorſam ſein wollten, zur Geringachtung der neuteſt. σωτηρία verleiten ließen. Aus dieſem Grunde mußte unſer Vf. darauf aufmerkſam machen, daß die Geringachtung Chriſti und des von ihm verkündigten Heiles, auch wenn dieſelbe mit dem Achten auf das durch die Engel geredete Wort verbunden werde, nicht ungeſtraft bleiben könne, da nach dem ausgeſprochenen Gotteswillen die „zukünftige Welt“ nicht den Engeln, ſondern Chriſto untergeben worden ſei, da die Chriſten alſo Chriſtum als ihren Herrn ehren und ihm vor Allem gehorchen müßten *). Der Vf. ſpricht jedoch den

*) Das γάρ in v. 5 beziehen wir alſo auf v. 3. Jedoch würde es keinen weſentlichen Unterſchied in der Auffaſſung des Gedankenzuſammenhanges mit ſich bringen, wenn man es auf v. 1 zurückbeziehen, und v. 5 als eine zweite Begründung der Ermahnung anſehen wollte, welche die Beweisführung des Cap. 1., aus der ja jene gefolgert wurde, von einem andern Geſichtspunkt aus wieder aufnähme

zweiten poſitiven Theil des angegebenen Gedankens, daß nämlich Gott dem Sohne die „zukünftige Welt“ unterthan gemacht habe, nicht unmittelbar aus. Er faßt vielmehr gleich den Einwurf in's Auge, der wie der ganzen Ausführung in Cap. 1, ſo auch dieſer Behauptung gemacht werden konnte, den Einwurf nämlich, daß ja doch der „Herr“, durch welchen die neuteſt. σωτηρία zuerſt verkündigt worden war, als ein Menſch auf Erden gelebt und große Leiden ja zuletzt ſogar das Todesleiden erduldet habe, daß man alſo unmöglich glauben könne, daß dieſer während ſeines Lebens auf Erden ſo tief unter den Engeln ſtehende ſo ohnmächtige Jeſus in der „zukünftigen Welt“ die Herrſchaft übe und daß man ihn vor den Engeln ehren und ihm mehr als den Engeln gehorchen müſſe. — Dieſem Einwurf will

---

(vgl. 1, 13. mit 2, 5.). So faßt De Wette den Zuſammenhang. — Andere wollen den Begründungsſatz auf τηλικαύτης σωτηρίας (Tholuck) oder auf den Relativſatz ἥτις u. ſ. w., als Rechtfertigung des in dieſem ausgeſprochenen Thatbeſtandes (Bleek und Lünem.), oder auf beides zugleich (Delitzſch) zurückbeziehen. Nach der zuletzt angeführten Auffaſſung würde der Vf. „nicht ſchlechtweg die Größe des Heils, ſondern deſſen ſchon durch Ausgang und Fortgang ſeiner Verkündigung indicirte Größe“ erhärten; und der Gedankenzuſammenhang wäre: das neuteſt. Heil iſt „ausgegangen von dem überengeliſchen Herrn“ und iſt „aus ſeinem Munde durch Menſchen, mit übernatürlichen jenſeitigen Kräften ausgerüſtet, an die Gemeinde der Jetztzeit gekommen, weil Gott die zukünftige Welt nicht Engeln, ſondern den Menſchen unterworfen hat, und zwar wegen des Einen, welcher als κύριος an der Spitze des Heils ſteht.“ — Aber dieſe für die Erklärung von v. 6 ff. folgenreiche Auffaſſung müſſen wir als eine unrichtige zurückweiſen, da ſie das, gar nicht beſonders betonte ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων zum Träger der folgenden Gedankenreihe macht, und da der Vf. gar nicht hervorhebt, daß die neuteſt. Heilsverkündigung durch Menſchen an die Gemeinde der Jetztzeit gekommen iſt. — Wie ſonderbar wäre es auch, die Thatſache, daß die neuteſt. Heilsverkündigung unter dem thatſächlichen Mitzeugniß Gottes von den ἀκούσαντες fortgepflanzt worden iſt, damit zu begründen oder zu rechtfertigen, daß „die zukünftige Welt“ nach Gottes Willen den Menſchen unterworfen ſein wird! —

der Vf. sogleich begegnen; es ist dies der Zweck seiner ganzen Argumentation bis zum Schluß des Capitels*); und darum führt er, statt den zu v. 5 zu ergänzenden positiven Gedanken mit eigenen Worten auszusprechen, ein Wort der Weissagung an, welches nicht nur bezeugte, daß Gott wirklich dem Messias Alles ohne Ausnahme unterthan machen werde, sondern zuvor auch seine tiefe Erniedrigung vorausverkündigte, und ebendamit jenen Anstoß und Einwurf beseitigte. War doch in den Worten des achten Psalmes (v. 5—7) der Messias ausdrücklich als ein dem äußeren Anschein nach geringer und schwacher**) „Mensch" und „Menschensohn" bezeichnet! War es doch geradezu ausgesprochen, daß er von Gott kurze Zeit unter die Engel erniedrigt worden sei! Aber dieselbe Weissagung sagte auch, daß ihn Gott mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt und ihm alle Dinge unter seine Füße gethan habe. Wie kann man angesichts eines solchen Schriftwortes an seiner Erniedrigung Anstoß nehmen und wegen derselben an seiner Erhöhung und Herrscherstellung

*) Also schon hier, schon von vornherein, nicht erst v. 10 (wie Bleek (II. 228. 288), De Wette und Lünem. angeben) ist es die Absicht des Vf's den auf dem Anstoß an der Knechtsgestalt und insbesondere am Todesleiden Christi beruhenden Zweifel der Leser, daß Jesus nicht der Herr der Alles umfassenden „zukünftigen Welt" sein könne, zu beseitigen. —

**) Im Zusammenhang liegt kein Grund für die Annahme Bleek's und Lünem.'s, daß die in v. 6 citirten Worte im Sinne des Vf's als ein Ausruf des Erstaunens über die Größe und Würde Christi aufzufassen seien; vielmehr paßt gerade der Sinn, den die Frage in dem Psalme selbst hat („was ist doch der geringe, schwache, hinfällige Mensch, daß du u. s. w.") auch hier am besten in den Zusammenhang; zudem reimt sich jene Auffassung „nicht zu dem „gedenken" und „hinsehen", welches Sache des Hohen gegen den Niedern ist." — Daß aber die Stelle bei unserer Auffassung auf Christum wohl anwendbar ist, und daß man also nicht mit De Wette und Tholuck anzunehmen braucht, der Vf. sei über den ersten der angeführten Verse sich selbst unklar geblieben, ergibt sich aus dem im Texte Gesagten von selbst. —

zweifeln! — Durch das auf das Citat unmittelbar folgende Sätzchen: ἐν γάρ τῷ ὑποτάξαι αὐτῷ τὰ πάντα οὐδὲν ἀφῆκεν αὐτῷ ἀνυπότακτον will der Vf. erläutern in wiefern die angeführte Weissagung ein Zeugniß dafür sei, daß die zukünftige Welt nicht Engeln unterworfen sei. Die Partikel γάρ bezieht sich also auf v. 5 zurück, ist aber nicht mit „denn", sondern mit „nämlich" zu übersetzen. Bei dem οὐδέν ferner hat man nicht geradezu an die οἰκουμένη μέλλουσα zu denken, als ob dieselbe ein Theil des Ganzen wäre, welches τὰ πάντα genannt ist; denn sie umfaßt dasselbe Gebiet, welches durch τὰ πάντα bezeichnet ist; der Sinn ist also nicht: da dem Messias Alles unterworfen ist, so ist ihm auch die οἰκουμένη μέλλουσα unterworfen. Ebenso ist es unrichtig, bei dem οὐδέν an die Engel zu denken; denn darauf, daß auch die Engel dem erhöhten Christus unterthan sind, kommt es in diesem Zusammenhang nicht an*). Das οὐδέν hat man vielmehr in ganz unbestimmter Allgemeinheit aufzufassen; und der Gedanke des Vf's ist: Indem Gott dem zeitweilig unter die Engel erniedrigten Menschensohne Alles unterworfen hat, ist diesem eine Alles, ohne irgend welche Ausnahme, umfassende Herrschaft übertragen; es bleibt kein Gebiet übrig, über welches Andere herrschen könnten; auch für eine Herrschaft der Engel neben der seinigen ist kein Raum. Er ist der höchste und alleinige Beherrscher der οἰκουμένη μέλλουσα. Die Weissagung schließt also nach dieser Erläuterung jegliche Herrscherstellung der Engel in „der zukünftigen Welt" aus, und verwehrt damit den Christen auf's entschiedenste aus Anhänglichkeit an das durch die Engel geredete Wort (das mosaische Gesetz) das von dem alleinigen Herrn der zukünftigen Welt verkündigte Heil gering zu achten. — Der zu v. 5 zu ergänzende positive Gedanke ist also in dem Psalmworte in verstärkter Form ausgesprochen.

In den Worten νῦν δὲ οὔπω ὁρῶμεν αὐτῷ τὰ πάντα ὑποτεταγμένα erinnert nun der Vf., einem Einwurf zuvorkom-

*) Gegen Lünem.; vgl. die richtigen Bemerkungen Bleek's (II. S. 263 f.) und De Wette's. —

mend, ſelbſt daran, daß im Gegenſatz (δέ) zu dem was nach der Weiſſagung geſchehen ſoll, das Reich Chriſti jetzt noch kein Alles umfaſſendes iſt *). Dieſe unleugbare Thatſache konnte nämlich bei ſolchen, die ohnedies ſchon an der Knechtsgeſtalt und beſonders an dem Todesleiden Jeſu Anſtoß nahmen, neue Zweifel anregen. Darum will der Vf. ihr gegenüber (δέ) auf das, was ſich an dem Menſchenſohne, an Jeſu ſchon erfüllt hat, als auf eine Bürgſchaft für die künftige Verwirklichung des noch unerfüllten Theiles der Weiſſagung hinweiſen. Er könnte dies einfach in den Worten thun: „dagegen ſehen wir Jeſum ſchon mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt.“ Indem er aber den Anſtoß der Hebräer an der Knechtsgeſtalt und dem Todesleiden Jeſu mit in's Auge faßt, erweitert und bereichert er dieſen einfachen Gedanken durch andere Zuſätze. Im Hinblick auf dieſen Anſtoß bezeichnet er nämlich, auf die Pſalmworte zurückweiſend, Jeſum als „den eine kurze Zeit unter die Engel Erniedrigten,“ und ſagt, daß er wegen ſeines Todesleidens — welche Worte zu betonen ſind — mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt wurde, damit er durch die Gnade Gottes für einen jeden den Tod ſchmeckte. Hiermit iſt die ſchon eingetretene theilweiſe Erfüllung der Weiſſagung als Lohn und Folge des Todesleidens Chriſti dargeſtellt, und dieſes erſcheint daher nur noch als die gottgeordnete Bedingung ſeiner Erhöhung, als ein — wie der Zweckſatz hinzufügt — nicht einmal an ſich für Chriſtum nöthiger, ſondern nur einerſeits durch die Gnade Gottes gegen uns, andererſeits durch unſeren Zuſtand des Elendes und der Hilfsbedürftigkeit nothwendig gemachter Weg zu ſeiner Herrlichkeit. Sein Todesleiden kann daher durchaus kein σκάνδαλον ſein, und keinen Zweifel daran erwecken, daß er der Herr des Alles umfaſſenden neuteſt. Gottesreiches iſt. In den Worten: „aber den eine kleine Zeit unter die Engel Erniedrigten, Jeſum nämlich, ſehen wir wegen ſeines Todesleidens mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt, damit er durch

*) Vgl. über dieſe Worte §. 43.

die Gnade Gottes für einen jeden den Tod schmeckte" will der Vf. also sagen: „Meinet nicht, daß weil Jesu jetzt noch nicht Alles unterthan gemacht ist, euer Anstoß an seiner Niedrigkeit und an seinem Todesleiden und der darauf gegründete Zweifel berechtigt sei. Denn gerade den, der eine kurze Zeit unter die Engel erniedrigt war, Jesum meine ich*), sehen wir gerade um seines Todesleidens willen mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt, damit u. s. w. Man darf also weder daran zweifeln, daß auch die letzte Verheißung des Psalmwortes an ihm werde erfüllt werden, noch darf man an seiner Niedrigkeit

---

*) Das Ἰησοῦν ist nicht „ganz tonlos", wie Lünem. meint, sondern hat vermöge seiner Stellung einen großen Nachdruck. Eben wegen jenes Anstoßes der Hebräer will der Vf. nachdrücklich hervorheben: eben Jesus ist es, von welchem ich rede, der Jesus an dem ihr euch ärgert. Dagegen hat Lünem. darin vollkommen Recht, daß das Wort Ἰησοῦν seiner Stellung nach nichts Anderes sein kann, als eine Erläuterung, wer der unter die Engel Erniedrigte sei, und daß er das dreifache αὐτῷ in v. 8 ohne Weiteres auf den in Jesu Christo erschienenen Menschensohn bezieht. — Bleek (S. 260 ff.) und De Wette beziehen es zwar auch auf den Menschensohn κατ' ἐξοχήν, aber nur dem Begriff nach, nicht schon auf die geschichtliche Person Jesu, welche erst im Folgenden genannt werde — eine unbegründete und, da doch das dritte αὐτῷ auf die geschichtliche Person Jesu bezogen wird und bezogen werden muß, (vgl. Ebrard S. 87) sich selbst widersprechende Annahme. Was Bleek gegen unsere Auffassung einwendet, erledigt sich durch das oben über v. 9 Gesagte. Weil nämlich dem Vf. seinem Zweck gemäß daran liegen mußte, Jesum gerade als den dem Psalmwort gemäß unter die Engel erniedrigt Gewesenen zu bezeichnen, konnte er nicht schreiben: βλέπομεν δὲ αὐτὸν ἠδη βραχύ τι u. s. w.; er mußte vielmehr auch ohne jetzt erst sagen zu wollen, an wen man bei dem Menschensohne zu denken habe, so schreiben, wie er geschrieben hat. — Ganz mit Unrecht behauptet übrigens Ebrard S. 84 f., daß man dem Vf. „ein derb-rabbinisches Mißverständniß eines Psalmes aufbürde, indem man sagt, er habe den „nicht messianischen" achten Psalm messianisch gedeutet. Oder hat sich der Apostel Paulus wirklich eines solchen „derb-rabbinischen Mißverständnisses" schuldig gemacht (vgl. 1 Cor. 15, 27.)? —

und seinem Todesleiden Anstoß nehmen." Hiermit hat sich nun der Vf. den Uebergang zu einem ausführlicheren Nachweis der Nothwendigkeit des Todesleidens Jesu und damit auch zu einer gründlichen Beseitigung des Anstoßes, welchen die Hebräer an demselben nahmen, gebahnt.

V. 10—18 nämlich ist eine Begründung des Satzes, daß Jesus wegen seines Todesleidens mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt worden ist, damit er durch die Gnade Gottes für einen Jeden den Tod schmeckte. Und zwar gibt zuerst v. 10 kurz und gedrängt den Grund dafür an. Es war ein göttliches πρέπον, daß Christus durch Leiden vollendet wurde; es entsprach dies der Weisheit und der Liebe Gottes; es ziemete dem, um dessen willen und durch den Alles geschieht, indem er auf diese Weise zugleich viele Söhne zur Herrlichkeit führte, den Urfächer ihres Heiles durch Leiden zu vollenden. Mit Absicht ist Gott als das letzte Ziel und als der Urheber alles dessen, was ist und was geschieht bezeichnet; es soll nämlich dadurch angedeutet werden, daß gewiß auch das Leiden Christi zur Ehre Gottes dienen und von Gott verordnet sein müsse, daß also niemand daran Anstoß nehmen dürfe. Indem ferner von Gott gesagt ist, er habe, indem er Christum durch Leiden vollendete, zugleich viele Söhne zur Herrlichkeit geführt, und indem Christus als der Urfächer ihres Heiles bezeichnet ist, ist schon in der Kürze darauf hingewiesen, warum es ein göttliches πρέπον war, daß Christus auf diesem, den Lesern bisher so anstößigen Wege vollendet wurde.

Dies wird nun v. 11—18 weiter begründet. Es ziemte Gott Christum durch Leiden zur Vollendung zu führen. Denn*) die vielen Söhne, welche zur Herrlichkeit geführt werden und der Urheber ihres Heiles, der Heiligende und die welche geheiligt werden, stammen alle zusammen**) von Gott ab; sie

*) Dies γάρ gehört nicht blos zu v. 11, sondern leitet die ganze Argumentation ein. —

**) Hofmann, II. S. 40 behauptet, daß wenn die oben angegebene Auffassung richtig wäre, statt πάντες sicher ἀμφότεροι stehen

ſind alle Söhne Gottes, ſtehen alſo trotz des durch die Benennung Chriſti „Urheber ihres Heiles“ und „der Heiligende“ bezeichneten Unterſchiedes doch auch in einem ihnen allen gemeinſamen Verhältniſſe zu Gott, weßhalb Chriſtus laut den in v. 12 u. 13 angeführten Schriftzeugniſſen ſich nicht ſchämt, ſie ſeine Brüder zu nennen. — Es beſteht alſo ein Gemeinſchafts-Verhältniß, ein Bruder-Verhältniß zwiſchen Chriſto und den menſchlichen Söhnen Gottes, und es kann darum nicht unter der Würde Chriſti ſein *), an dem Theil zu haben, was dieſer gemeinſame Eigenthümlichkeit iſt, und dieſelben Widerfahrniſſe zu erdulden, welche ſie erdulden müſſen. Es kann nicht unziemlich ſein, daß Gott ihn, wie ſeine menſchlichen Brüder (vgl. 12, 4 ff., beſonders die Worte τίς γὰρ υἱὸς ὃν οὐ παιδεύει πατήρ) durch Leiden zur Vollendung führt. —

Dies will der Vf. geltend machen, indem er an die gemeinſame Gottes-Sohnſchaft und das Bruder-Verhältniß zwiſchen Chriſto und den menſchlichen Söhnen Gottes erinnert **).

---

würde. Allein das letztere hat der Vf. darum nicht geſchrieben, weil es ihm nicht nur darauf ankam, daß der ἁγιάζων und die ἁγιαζόμενοι von Gott abſtammen, ſondern weil er auch hervorheben wollte, daß die durch die Wiedergeburt geſetzte Gottesſohnſchaft etwas den vielen ἁγιαζόμενοι Gemeinſames ſei. — Daß es aber bei unſerer Auffaſſung nicht οἱ ἡγιασμένοι heißen müßte, wie ebenfalls Hofmann meint, wird ſich ſpäter ergeben. Vgl. auch Delitzſch z. d. St. —

*) Beachte das οὐκ ἐπαισχύνεται, welches einen Wink zur richtigen Auffaſſung dieſer vv. im Zuſammenhang mit dem Vorhergehenden und Folgenden gibt. —

**) Bleek (II. S. 228. und 308 f.), Tholuck, De Wette und Lünem. betrachten v. 11—13 als eine blos beiläufige Rechtfertigung des in v. 10 gebrauchten Ausdrucks πολλοὺς υἱούς, ſo daß die Begründung des ἔπρεπε (v. 10) erſt mit v. 14 ihren Anfang nähme. — Allein dieſe vv. enthielten dann eine dem Zuſammenhang fremde, ſehr ſtörende Zwiſchenbemerkung. Auch macht ſchon, von dem nach unſerer Anſicht folgernden (nicht: wieder aufnehmenden) οὖν (v. 14) ganz abgeſehen, das offenbar aus dem letzten Citat entnommene τὰ

— Um aber zu beweiſen es ſei ein göttliches πρέπον geweſen, daß Chriſtus durch Leiden zur Vollendung geführt wurde, genügte es nicht darauf hingewieſen zu haben, daß er an der gemeinſamen Eigenthümlichkeit der menſchlichen Söhne Gottes und an ihren Widerfahrniſſen habe Theil nehmen können, ſondern es mußte auch gezeigt werden, daß er daran habe Theil nehmen müſſen; es mußte gezeigt werden, daß wenn er der Urſächer des Heils für die ἁγιαζόμενοι werden ſollte, ſein Tod und ſeine Leiden nothwendig waren; das ὅπως χάριτι θεοῦ ὑπὲρ παντὸς γεύσηται θανάτου (v. 9) mußte weiter ausgeführt werden. Dies geſchieht in v. 14 f., wo der Vf. in den beiden Finalſätzen auf den Zweck des Todes Jeſu hinweiſt. Weil (οὖν) Chriſtus (jetzt) in dem v. 11—13 geſchilderten Bruder-Verhältniſſe zu den Kindern Gottes ſteht, ſo nahm er (früher) an der ihnen gemeinſamen Eigenthümlichkeit, Blutes und Fleiſches theilhaftig zu ſein Antheil, und er that dies um ſterben zu können, damit er durch ſeinen Tod den Teufel, den Gewalthaber des Todes vernichtigte und alle, welche in Knechtſchaft der Todesfurcht gefangen waren, befreite. —

Dies, ſo fährt der Vf. fort, mußte geſchehen; denn nicht Engel ſind es, deren er ſich annimmt*), ſondern es iſt der Fleiſch und Blut an ſich tragende und der Erlöſung von dem Todeselend bedürfende Abrahams-Saamen. Hieraus folgt dann

---

παιδία in v. 14, und noch mehr das auf v. 11—13 zurückweiſende τοῖς ἀδελφοῖς in v. 17 ſehr wahrſcheinlich, daß die unmittelbar vorhergehenden vv. keine bloſe Nebenbemerkung ſein können, ſondern ein unentbehrliches Glied in der Schlußkette bilden. Die Schlußkette iſt nämlich nach dem Obigen folgende: es ziemte Gott u. ſ. w. Denn: 1) Chriſtus iſt Bruder der Chriſten; es iſt alſo nicht unziemlich, daß er ihnen gleich geweſen iſt und 2) er mußte ihnen gleich werden, weil ſein Leiden und Sterben nöthig war, wenn ihnen geholfen werden ſollte. Beide Gedanken (v. 11—13 und 14 f.) zuſammen begründen erſt v. 10, nicht einer derſelben für ſich allein. Daher haben wir bemerkt, das γάρ in v. 11 gehöre nicht blos zu dieſem Verſe.

*) Vgl. über dieſes praes. Delitzſch z. d. St. —

weiter, daß er überhaupt in Allem seinen Brüdern gleich geworden sein, also auch wie sie gelitten haben und gestorben sein mußte; denn jenes Sichannehmen besteht hauptsächlich in der hoheprieſterlichen die Sünden sühnenden Thätigkeit; und für eine solche war eine vorherige eigene Erfahrung Alles dessen, was dem Abrahams-Saamen widerfährt ein nothwendiges Erforderniß, da nur auf diesem Wege die Gesinnungen der hoheprieſterlichen Barmherzigkeit und Treue sich so in ihm entwickeln konnten, daß er im Stande war sich des Volkes Gottes hoheprieſterlich anzunehmen. —

Hiermit ist die ganze Argumentation zu ihrem Ziele gelangt; der v. 10 ausgesprochene Gedanke ist vollständig begründet. Es ist gezeigt, daß es wirklich, wenn anders die Gnadenabsichten Gottes zum Heil des Abrahams-Saamens erreicht werden sollten, ein göttliches πρέπον war, daß Christus während seines Erdenlebens tief unter die Engel erniedrigt, als ein Mensch leiden und sterben und so durch Leiden zur Vollendung geführt werden mußte *).

---

*) Unsere Angabe des Gedankenzusammenhangs stimmt im Wesentlichen mit der Bleek's, De Wette's und Lünem's überein; die wichtigsten Abweichungen und — wie wir hoffen — Berichtigungen haben wir durch Noten als solche bezeichnet. Dagegen sind Ebrard, Hofmann (I. S. 185—188. II. S. 38—43 und 271—277) und Delitzsch, auch Stier, I. S. 27 ff. und van den Ham, S. 35 f., sowie Abresch der von uns vertretenen Ansicht gegenüber darüber einig, daß unser Vf. die in v. 6—8 angeführten Psalmworte zunächst nicht messianisch gedeutet, sondern dem Sinne des Grundtextes gemäß auf den Menschen als solchen, oder auf die Menschheit bezogen habe, und daß er in v. 8 und 9 sage: Gott hat dem Menschen Nichts des Geschaffenen ununterworfen gelassen; jetzt aber ist die Bestimmung des Menschen die Welt zu beherrschen noch unerfüllt; aber in Jesu hat sie sich erfüllt. — In der auf diese gemeinsame Grundlage gebauten Angabe des Gedankenzusammenhanges des 2ten Capitels weichen aber die genannten Ausleger wieder von einander ab. Doch ehe wir hierauf näher eingehen, wollen wir in der Kürze angeben, warum wir jener ihnen gemeinsamen Ansicht nicht beipflichten können. Die Annahme, daß unser

Der Vf. konnte hoffen, daß er hiermit das Aergerniß, welches die Hebräer am Kreuzestode Christi nahmen, beseitigt

---

Vf. das Psalmwort nicht messianisch, sondern zunächst von dem Menschen überhaupt verstanden habe, scheint uns nach v. 9 unhaltbar; denn hier wird Jesus nicht als ein auch einmal kurze Zeit unter die Engel Erniedrigter bezeichnet, sondern als der kurze Zeit unter die Engel Erniedrigte. Durch den art. τόν vor dem βραχύ τι u. s. w., während das Ἰησοῦν erst auf das Verbum folgt, ist es unmöglich gemacht, die Worte βραχύ τι u. s. w. als ein bloses adjectivisches Attribut aufzufassen; es muß vielmehr in demselben das Object zu βλέπομεν schon bestimmt bezeichnet, und Ἰησοῦν kann nur eine hinzugefügte Erläuterung sein. Dann hat aber der Vf. durch den art. klar bezeugt, daß er das Psalmwort unmittelbar auf den Messias, d. h. auf Jesum Christum bezogen hat. Ebrard hat dies auch gefühlt, weßhalb er τὸν δέ mit Ἰησοῦν verbinden will (S. 87), was aber wegen des dazwischen stehenden βλέπομεν gar nicht angeht. — Sodann müßte, wenn — wie die genannten Ausleger annehmen — in v. 9 dem αὐτῷ des 8ten Verses ein neues Subject, d. h. dem Menschen überhaupt, der Menschensohn Jesus, gegenüberträte, dieser Gegensatz viel bestimmter bezeichnet sein; mindestens müßte v. 9 mit den Worten Ἰησοῦν δέ beginnen; vgl. Lünem. zu 2, 9. — Dies sind, abgesehen von dem von uns angegebenen Zusammenhange von v. 5 ff. mit v. 2, die zwei Hauptgründe, welche uns bestimmen die bezeichnete Auffassung von v. 6—9 als eine unhaltbare abzuweisen. —

Prüfen wir nun aber auch noch wenigstens die von Ebrard, Hofmann und Delitzsch angegebene Gedankenfolge im Einzelnen. Nach Ebrard will der Vf. in 2, 5—18. zeigen, daß im Sohne der Mensch über die Engel erhöht worden sei. Dieser Grundgedanke sei v. 5 in negativer und in dem Citate (v. 6—8) in positiver Form ausgesprochen. Auf das πάντα im Citat gründe der Vf. v. 8 die Folgerung, daß in dem, der Menschheit Alles unterwerfenden Verheißungsworte Nichts ausgenommen werden könne, und lege damit jedem Leser die specielle Anwendung nahe, daß dann auch die Engel dem Menschen unterworfen sein werden. Hiermit schließe die Gedankenreihe ab. Mit νῦν δέ u. s. w. beginne eine neue, nämlich der Nachweis, in wie weit die der Menschheit zugesagte Herrlichkeit und Erhöhung über die Engel schon eingetreten, und in wie weit sie erst noch zu erwarten sei. Die Menschheit im Ganzen sei zwar jetzt noch nicht über die Engel erhöht (s c.); der Mensch Jesus sei aber

und ihre Zweifel daran, daß nicht die Engel, sondern Jesus der Herr der zukünftigen Welt sei, gehoben habe. Denn daß der Messias

bereits erhöht (v. 9, wo Ebrard das „Krönen mit Herrlichkeit und Ehre" für ganz gleichbedeutend hält mit dem „Alles unterthan machen"), und zwar (welchen Gedanken das ὅπως u. s. w. v. 9 einleite) als Heerführer der übrigen Menschheit, für welche er durch sein Leiden die Möglichkeit gleicher Erhöhung erworben habe (v. 10, wo Ebrard das ἀγαγόντα als Apposition zu ἀρχηγόν betrachtet). V. 11—13 sei nun eine eingeschobene Erläuterung zu v. 10, in welcher der Vf. zeige, daß schon nach dem Zeugnisse des A. T's der Messias seine Unterthanen in sein Sohnes-Verhältniß zu Gott mit aufnehme; in v. 14—18 endlich werde bewiesen, daß Christus um die Menschheit zu dieser Gotteskindschaft und zu der Herrlichkeit (v. 10) erheben zu können, habe in die Menschen- und Adams-Kindschaft herabsteigen müssen. — — — Wir bemerken hiergegen, ohne uns auf alles Einzelne einlassen zu können, Folgendes: 1) Den angeblichen Grundgedanken mag man im Hinblick auf 1 Cor. 6, 2. als einen neutest. anerkennen, wogegen er allerdings in unserem Briefe sonst nicht vorkäme (zu 1, 14. vgl. Luc. 22, 29.). Aber in v. 8 wäre noch viel mehr gesagt, als: die Menschheit wird über die Engel erhöht sein; ausdrücklich würde der Vf. geltend machen, daß auch die Engel dem Menschen unterworfen sein werden. Eine Herrschaft über die Engel sagt aber die Schrift dem Menschen nirgends (auch nicht 1 Cor. 6, 2.) zu; auch wagt Ebrard selbst eine solche hochfliegende Erwartung nicht auszusprechen (vgl. S. 76 f.). 2) Die Voraussetzung, daß die beiden Psalmworte δόξῃ καὶ τιμῇ u. s. w. und πάντα ὑπέταξας u. s. w. vom Vf. für ganz identisch gehalten worden seien — eine Voraussetzung auf welcher Ebrard's Auffassung von v. 8—10 ruht — muß schon darum unrichtig sein, weil nach derselben in v. 9 Jesu jetzt schon die Herrschaft über Alles ohne irgend welche Ausnahme zugeschrieben wäre, während doch der Vf. von Feinden weiß, die ihm erst noch unterworfen werden sollen (1, 13. 10, 13.). 3) In v. 10 verkehrt Ebrard das Verhältniß der einzelnen Satztheile zu einander; was nach dem Satzbau Hauptgedanke ist, das διὰ παθ. τελειῶσαι macht er zum Nebengedanken, und was bloße Nebenbestimmung ist macht er zur Hauptsache; und doch bezieht sich offenbar v. 14—18 auf das διὰ παθ. τελ. zurück, welches daher unmöglich einen bloßen Nebengedanken enthalten kann. Gegen die unrichtige Beziehung des ἀγαγόντα vgl. Lünem. und Delitzsch. — Schließlich sei noch bemerkt, daß der Widerspruch, welchen Ebrard S. 88 nach unserer Erklärung von

des Saamens Abrahams ſich annehme, und daß dies der Zweck ſeiner Erſcheinung ſei, davon waren ja auch ſie über-

---

v. 9 zwiſchen dieſem Verſe und v. 8 c. finden will, nur, wenn die unter Nro 2 bekämpfte Vorausſetzung richtig wäre, ſich wirklich vorfände. —

Nach Hofmann iſt der Hauptgedanke von v. 5—18: daß Jeſu Tod und deßhalb auch ſeine Leidensfähigkeit nothwendig geweſen ſei, um der unter dem Leid und der Knechtſchaft des Todes liegenden Menſchheit zur Lebensherrſchaft über die zukünftige Welt zu helfen. V. 5—8 a. ſei geſagt, Gott habe nicht den Engeln, ſondern dem armen Menſchenkinde den Herrſcherberuf über die Erde der Zukunft übertragen. Dann erinnere der Vf. daran, daß Gott, als er bei der Schöpfung des Menſchen, auf welche die Pſalmſtelle zurückweiſe, dem Menſchen Alles unterworfen habe, dieſe Unterwerfung in einer Ausnahmsloſigkeit gemeint habe, welche jetzt, wo der Menſch ſelbſt dem Tode unterliege, noch nicht Statt finde (v. 8 b. u. c.). Was wir aber ſehen — ſo fahre der Vf. fort — das iſt der Menſch (τὸν δὲ βραχύ τι u. ſ. w. als Bezeichnung deſſen gefaßt, wozu Gott den Menſchen nach dem Pſalmworte gemacht hat), Jeſus nämlich, welcher „weil das Leiden des Todes vorhanden iſt“ (διὰ τὸ παθ. τ. θ.) und uns beherrſcht, Menſch und Inhaber des von Gott dem Menſchen zugeſprochenen Herrſcherberufes (δόξῃ κ. τ. ἐστ.) iſt, damit er einen Tod erlitte, welcher die Menſchheit vom Tode frei machte (v. 9). Denn Gott hat Jeſum durch Leiden vollenden müſſen, weil er uns Allen hat Urheber des Heils werden ſollen (v. 10). Denn der Unterſchied zwiſchen dem, welcher heiligt und denen welche geheiligt werden, erſtreckt ſich nicht auf die (menſchliche) Abſtammung, hinſichtlich welcher vielmehr gilt πάντες ἐξ ἑνός (v. 11—13); hierin ſei alſo enthalten daß jener mit dieſen gleicher Abſtammung und folglich auch gleicher Natur ſein müſſe. Dies mußte ſo ſein, weil Chriſtus den Tod erleiden mußte, wenn wir vom Tode und vom Herrſcher des Todes frei werden und auch ſo lange wir leben nicht ferner in der Knechtſchaft der Todesfurcht gehalten bleiben ſollten (v. 14 f.). Denn nicht Engel ſind es, ſondern Abrahams Geſchlecht, deſſen er ſich annimmt (praes.), Abrahams Geſchlecht, das eines Hoheprieſters bedarf, welcher ihre Sünden ſühnt, und ihnen in der Anfechtung hülfreich iſt. Um dies ſein zu können, mußte er ihnen in Allem gleich geworden ſein und auch wie ſie den Tod erlitten haben (16—18). — Dieſe Angabe

zeugt; auf der andern Seite waren sie auch davon überzeugt, daß eine sünden-sühnende, priesterliche und hoheprieſterliche

---

des Gedankenzuſammenhanges kann uns im Einzelnen ebenſo wenig befriedigen, als die ſchon bekämpfte Auffaſſung von v. 6—9, auf welcher ſie ruht. Denn 1) die Beziehung der Worte v. 8b. auf die dem Menſchen bei ſeiner Erſchaffung übertragene Herrſchaft iſt durch Nichts angedeutet; auch würde, wenn mit v. 8b. das Pſalmwort begründet und gerechtfertigt werden ſollte (γάρ), eine ſolche tautologiſche Begründung ſehr überflüſſig erſcheinen (vgl. auch Delitzſch, S. 60). 2) In v. 8c. iſt der von Hofmann eingetragene Gedanke, daß der Menſch dem Tode unterliege, den Worten des Pſ. ganz fremd. 3) Die Hofmann'ſche Deutung von v. 9 — mit welcher ſeine Auffaſſung des Gedankenzuſammenhanges ſteht und fällt — iſt ſchon früher (§. 41) als unrichtig erwieſen worden. — Um Anderes, wie z. B. die ſonderbare und grundfalſche Auffaſſung der Worte πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα, welche man bei Hofmann, II. S. 39 nachleſen möge, zu übergehen, verweiſen wir nur noch 4) in Betreff der Hofmann'ſchen Deutung von v. 11—13, nach welcher in dieſen vv. von der gemeinſamen menſchlichen Abſtammung des Heiligenden und der Geheiligtwerdenden die Rede ſein ſoll (womit Abreſch und van den Ham, S. 114 übereinſtimmen, indem ſie nur ἑνός nicht wie Hofmann, als masc., ſondern als neutr. auffaſſen, und σπέρματος oder γένους ergänzen) auf die Gegenbemerkungen Tholuck's und Delitzſch's und auf das was oben zur Rechtfertigung unſerer Auffaſſung geſagt worden iſt. —

Am beſten und am meiſten mit uns übereinſtimmend, ſo weit es nämlich bei der irrthümlichen Auffaſſung von v. 6—9 der Fall ſein kann, gibt Delitzſch den Gedankenzuſammenhang an. Nach ihm iſt die aus v. 6—9, der oben angegebenen Auffaſſung zu Folge, ſich ergebende conclusio die folgende: Alſo „iſt der ἄνθρωπος und υἱὸς ἀνθρώπου des Pſalms Jeſus als der Menſch, in welchem was der Pſalm vom Menſchen insgemein ſagt, wirklich geworden iſt, und alſo gilt was der Pſ. von der Unterwerfung der Welt unter den Menſchen ſagt der Welt der Zukunft, da es ſich an der Welt der Gegenwart nicht erfüllt hat Nicht Engeln, ſondern Jeſu dem Menſchen und in ihm der durch ihn erlöſten Menſchheit iſt die μέλλουσα οἰκουμένη unterworfen." Dabei faßt Delitzſch in v. 9 τὸν βραχύ τι u. ſ. w. als eine vorausgeſtellte Appoſition und Ἰησοῦν als das eigentliche Object auf und verſteht das βραχύ τι in v. 9, welches für den Pſ. durch die auslegende

Mittler-Thätigkeit erforderlich ſei, wenn der Saamen Abrahams in der Gemeinſchaft mit Gott leben ſolle. Daher mußte ihnen

---

Geſchichte einen andern Sinn gewinne, als welchen es in dem Pſalmworte ſelbſt habe, nicht mehr wie in v. 7 von einem paululum des Grades, ſondern von einem paululum der Zeit. — Die weitere Gedankenreihe von v. 10 an knüpft ſich dann nach Delitzſch an den Zweckſatz in v. 9 und beſonders an das χάριτι θεοῦ an, indem der Vf. in Rückſicht auf das Aergerniß der Hebräer an der Leidensgeſtalt Jeſu (vgl. S. 101) nachweist, „daß der ewige Gottesſohn in die Niedrigkeit der gegenwärtigen unter der Herrſchaft des Todes befindlichen Menſchennatur eingehen mußte, um die ihm, wie im A. T'e geweiſſagt war, brüderlich verbundene Menſchheit mit ſich auf die Höhe des ihr laut Pſ. 8 zugeſprochenen Berufes emporzuheben." Der Sinn von v. 10 ſei nämlich: „Um die Menſchheit aus der Leidenstiefe, in welcher ſie ihrer Beſtimmung ſo unähnlich iſt, auf die Höhe ihrer Beſtimmung emporzuſtellen, mußte er ſeinen Sohn durch eben dieſe Leidenstiefe hindurch zur Herrlichkeit emporführen, ſo daß er nun durch ihn, den durch menſchlich Leiden Vollendeten, die Menſchen zu herrlichen Gotteskindern machen kann." Daß die Menſchen durch Chriſtum zu einer Gemeinſchaft gleicher, gottgewirkter Heiligung mit Chriſto, zur Gotteskindſchaft und damit zum Bruder-Verhältniſſe zu Chriſto erhoben werden ſollen, werde dann in v. 11—13, und daß dies nur habe geſchehen können, indem Chriſtus, in das natürliche Gemeinſchafts-Verhältniß gleichen leiblichen Lebens zu den Menſchen tretend, durch Leiden vollendet wurde, in v. 14—18 bewieſen. — Dieſe Angabe des Gedankenzuſammenhanges wäre, wenn ihre Vorausſetzung richtig wäre, — wie geſagt — die annehmbarſte. Doch hätten wir auch gegen ſie noch Manches einzuwenden; wir beſchränken uns auf drei Gegenbemerkungen: 1) Der angenommene Wechſel in der Bedeutung des βραχύ τι iſt ſchon an ſich ſehr unwahrſcheinlich, und darf um ſo weniger angenommen werden, da der art. τόν in v. 9 Jeſum als den bezeichnet, von welchem das Pſalmwort ſagt, daß er βραχύ τι unter die Engel erniedrigt geweſen ſei. Wie kann man doch da annehmen, daß der Vf. dem Pſalmworte in ſeiner Anwendung auf Jeſum einen andern Sinn gegeben habe, als in welchem er es vorher angeführt hatte! 2) V. 10 ſchließt ſich nicht blos an den Zweckſatz in v. 9 an; vgl. §. 41. 3) In v. 11—13 iſt nicht, wie Delitzſch nach dem Vorgange Ebrard's (ſ. oben) annimmt, davon die Rede, daß die Menſchen durch Chriſtum zum Gemeinſchaftsverhältniß gleicher gott-

die Auffassung des messianischen Werkes als eines für den Abrahams-Saamen vollzogenen hoheprieſterlichen Werkes, so neu und überraschend sie ihnen auch sein mochte, doch sehr einleuchten. Und wenn nun der Nachweis geführt war, daß Christus wahrer Mensch sein mußte und daß sein Leiden und sein Tod nicht nur für ihn ein Weg zur Herrlichkeit, sondern auch ein nothwendiges Erforderniß war, wenn er als der Messias des Abrahams-Saamens hoheprieſterlich sich annehmen sollte, so mußte für die, welche überhaupt noch für Belehrung empfänglich waren, der Anstoß an der Knechtsgestalt und an dem Kreuzestode Christi gehoben sein. —

Es ist uns nun klar, daß die Lehren über die wahre menschliche Natur und über die verschiedenen Stände Christi unmittelbar dem Zwecke dienen, welchen der Vf. vor Augen hatte, und daß sie mittelbar, indem sie nämlich die Zweifel an der Erhabenheit des neuteſt. Offenbarungsmittlers beseitigen, auch den Grundgedanken des ganzen Briefes, die Erhabenheit des neuen Bundes über den alten, begründen. Der Gedankenzusammenhang des 2ten Capitels zeigt uns aber auch, daß dieſelben in der innigſten Beziehung zu der Hauptlehre des Vfs, zu der Lehre vom Hohepriesterthum Christi stehen. Denn indem der Vf. das Erlösungswerk, welches er eben fast ausschließlich als ein hoheprieſterliches auffaßt, als den Hauptzweck der Erscheinung Christi auf Erden betrachtet, stellt er die Menschwerdung, das Lebensschicksal und den Tod Christi in das Licht jener im Mittelpunkt seiner christlichen

---

gewirkter Heiligung mit ihm erhoben werden ſollen, ſondern davon, daß die menſchlichen Söhne Gottes im Gemeinſchaftsverhältniß gleicher Abſtammung von Gott und im Bruderverhältniſſe zu Chriſto ſtehen. Die Bedeutung dieſer vv. in ihrem Zuſammenhang mit dem Vorhergehenden und Folgenden iſt alſo von Delitzſch unrichtig angegeben. — Schließlich machen wir noch darauf aufmerkſam, wie viel einheitlicher der Gedanken-Zuſammenhang ſich darſtellt, ſobald wir die Deutung der Pſalmworte auf den Menſchen überhaupt aufgeben, und den Gedanken, daß die Menſchheit zur Herrſchaft über die „zukünftige Welt“ berufen iſt, aus dem Spiele laſſen. —

Gesammtanschauung stehenden Lehre. Er selbst betrachtet den ganzen Lebensgang Christi von diesem Mittelpunkte aus; und da erscheint ihm die tiefe Erniedrigung und das schwere Todesleiden Christi als die nothwendige Voraussetzung seines messianischen Heilswerkes; zu dieser Betrachtungsweise des Lebensganges Christi, für welche dieser nichts Anstößiges enthält, möchte er auch die Hebräer anleiten. —

Wie ausschließlich er den Lebensgang Christi von jenem Mittelpunkte aus betrachtet, kann man an jeder einzelnen der in den §§. 36—43 erörterten Lehren erkennen. Denn die Lehren, daß der Sohn Gottes in Allem uns gleich geworden (2, 14—18.), daß er wie wir versucht worden (2, 18. 4, 15.), daß er sündlos gewesen und geblieben ist (7, 26—28.), und daß auch bei ihm eine sittlich-religiöse Entwicklung stattgefunden hat (2, 17. 5, 7 ff.), ferner die Unterscheidung der verschiedenen Stände Christi (5, 6—10.), und die Lehren von seiner τελείωσις (5, 9 f. 7, 28.), von seiner Himmelfahrt (4, 14. 6, 20. 7, 26. 9, 11 f. 24.) und von seinem Sitzen zur Rechten Gottes (8, 1. 10, 12 f.) stehen nach dem Zusammenhange, in welchem sie in unserem Briefe vorkommen, sämmtlich in offen vorliegender Beziehung zu der Lehre von der hoheprieſterlichen Würde und Wirksamkeit Christi. Besonders aber ist der schon erwähnte (§. 43) Umstand, daß die Auferstehung Christi in unserem Briefe so sehr hinter seine Himmelfahrt zurücktritt daraus zu erklären, daß der Vf. den ganzen Lebensgang Christi im Lichte der Idee seines hoheprieſterlichen Amtes betrachtet. Dem Factum der Auferstehung Christi von den Todten konnte in der Gesammtanschauung unseres Vf's keine hervorragende Stelle zukommen, weil sich in den Amtsverrichtungen des alttest. Hoheprieſters Nichts findet, was demselben analog wäre, während dagegen die Himmelfahrt als ein dem jährlichen Eingehen des Hoheprieſters in das Allerheiligste entsprechendes hoheprieſterliches Eingehen Christi in den Himmel für unsern Vf. von der allergrößten Bedeutung sein mußte. —

So sehen wir, daß der zweite die Person des neutest.

Offenbarungsmittlers betreffende Gedankenkreis unſeres Vf's mit ſeinem dritten Gedankenkreiſe, welcher die im neuen Bunde vorhandenen Veranſtaltungen, mittelſt welcher das Bundesvolk zur τελείωσις gelangen ſoll, zum Gegenſtande hat, ſich unmittelbar berührt, und daß letzterer auf die Ausbildung und Geſtaltung des erſteren einen nicht unbedeutenden Einfluß geübt hat.

Vierter Abſchnitt.

Vergleichung der Chriſtologie des Hebräerbriefes mit verwandten chriſtologiſchen und logologiſchen Lehren.

§. 45.

Einfluß altteſt. Stellen auf die Chriſtologie des Vf's.

Indem wir uns nun nach der vollſtändigen Darſtellung der Lehre des Vf's über die Perſon des neuteſt. Offenbarungsmittlers wieder unſeren vergleichenden, bibliſch-theologiſchen Unterſuchungen zuwenden, liegt uns vor Allem die Frage nahe, ob auch die chriſtologiſchen Anſchauungen des Vf's irgendwie im A. T'e wurzeln. Zwar iſt es der Natur der Sache nach nicht zu erwarten, daß dieſelben ebenſo wie ſeine Anſchauungen über das gegenſeitige Verhältniß des alten und des neuen Bundes auf altteſt. Grundlage ruhen (vgl. §. 21). Das aber läßt ſich allerdings erwarten, daß auch in der Chriſtologie eines in dem altteſt. Gotteswort lebenden und webenden Mannes irgend ein Einfluß altteſt. Stellen muß nachgewieſen werden können. Und dies iſt denn auch wirklich der Fall. Wir haben nicht die Abſicht, uns hier auf eine Erörterung der altteſt. Begriffe מַלְאַךְ יְהוָה, דְּבַר יְהוָה, רוּחַ יְהוָה, חָכְמָה, כְּבוֹד יְהוָה und שֵׁם יְהוָה, die wir als die, freilich noch unentwickelten Keime der neuteſt. Lehre vom Unterſchied zwiſchen Vater, Sohn und h. Geiſt anſehen einzulaſſen. Ebenſowenig wollen wir das was das A. T. von einer höheren über das gewöhnliche menſchliche Maaß hinausgehenden Würde und Begabung des verheißenen Meſſias ſagt, hier zuſammen-

ſtellen. Denn jene Begriffe und dieſe Ausſagen ſind die altteſt. Anknüpfungspunkte nicht für die Chriſtologie unſeres Briefes, ſondern für die des N. T's überhaupt. Da wir uns ſpeciell mit dem Hebrbriefe beſchäftigen, ſo beſchränken wir uns darauf auf den unmittelbaren und unverkennbaren Einfluß, welchen das A. T. auf die in dieſem Briefe vorliegende Chriſtologie geübt hat, aufmerkſam zu machen. —

Man würde freilich irren, wenn man die Cap. 1, 5 ff. angeführten altteſt. Stellen als die Quelle betrachten wollte, aus welcher der Vf. ſeine Erkenntniß der Erhabenheit der Perſon Chriſti geſchöpft hat. Die Erhabenheit Chriſti über die Engel muß ihm ja nach der in 1, 2 f. gegebenen und nicht aus dem A. T'e entnommenen Characteriſtik des Sohnes, ganz abgeſehen von altteſt. Stellen, gewiß geweſen ſein. Ja er hätte z. B. die 1, 10 ff. angeführte Stelle gar nicht als eine auf den Sohn bezügliche betrachten können, wenn er nicht mit der Vorausſetzung ſchon zu derſelben hinzugetreten wäre, daß der Sohn der Vermittler der Weltſchöpfung war. — So viel aber wird anerkannt werden müſſen: einerſeits die Bemerkung, daß im ganzen A. T'e nur dem Meſſias, nicht aber irgend einem Engel, der Sohnesname in beſonders auszeichnendem Sinne beigelegt wird, und andererſeits die Vergleichung der Ausſagen des A. T's über das Weſen der Engel, über ihre Stellung im Reiche Gottes und über ihr Verhältniß zu Gott mit den viel höheren Ausſprüchen über den Rang und die Stellung des Meſſias im Reiche Gottes haben mit dazu beigetragen die Ueberzeugung des Vf's von der Erhabenheit Chriſti über die Engel weiter zu entfalten und feſter zu begründen. —

Einen viel bedeutenderen Einfluß aber haben die Stellen Pſ. 8, 5—7. und Pſ. 110 auf ſeine chriſtologiſchen Vorſtellungen geübt. Aus der erſteren hat er das Wort entnommen, welches den ſcheinbaren Widerſpruch zwiſchen der Erkenntniß der Erhabenheit Chriſti als des Sohnes Gottes und der geſchichtlichen Kunde von ſeiner Niedrigkeit und Knechtsgeſtalt löst; ſie lehrte ihn in dem Leben Chriſti auf Erden eine kurze Zeit währende Erniedrigung unter die Engel erken-

nen. Wir wollen zwar auch hier nicht behaupten, daß er die Idee eines Herabsteigens des Sohnes Gottes aus einem seiner Menschwerdung vorausgehenden Zustande der Herrlichkeit aus dieser altteſt. Stelle erſt geſchöpft habe; aber den begrifflichen Ausdruck dafür hat er nicht wie der Apoſtel Paulus ſich ſelbſt geſchaffen (vgl. z. B. Phil. 2,7.), ſondern der achte Pſalm hat ihm denſelben an die Hand gegeben. —

Offenbar tritt aber der Einfluß der beiden angeführten Stellen in der Lehre von dem erhöhten Chriſtus an den Tag. Es iſt bekannt, daß die nicht nur in unſerem Briefe, ſondern auch bei Paulus, Petrus, Marcus (16,19.) und in der Apocalypſe vorkommende Vorſtellung vom Sitzen Chriſti zur Rechten Gottes ihre Quelle in dem von Jeſu ſelbſt ausdrücklich auf ſeine Perſon gedeuteten erſten Vers des Pſ. 110 hat. Aus demſelben Pſalme, mit dem man Zach. 6,9—14. vergleiche, floß auch die Idee, daß der erhöhte Chriſtus nach der Weiſe Melchiſedeks die königliche und die hoheprieſterliche Würde in ſich vereinige; und daß die Anſchauung von Chriſto als dem himmliſchen Hoheprieſter namentlich auf die Lehre des Vfs von der Erhöhung Chriſti einen tief gehenden Einfluß geübt hat, haben wir ſchon früher (§. 44) geſehen. — Auch das, daß in unſerem Briefe Gott als derjenige erſcheint, welcher die Feinde Chriſti ihm zu Füßen legt und ihm Alles unterthan macht, ſo daß der Schein entſteht, als ob der erhöhte Chriſtus dabei ganz unthätig ſei, kann nur auf Rechnung des Einfluſſes geſetzt werden, welchen die Worte des Pſ. 110 und des Pſ. 8 (vgl. übrigens auch Dan. 7,13 f.) auf die Vorſtellungsform und Darſtellungsweiſe des Vfs geübt haben.

Endlich iſt der Vf. durch die aus dem achten Pſalme citirten Worte dazu veranlaßt worden in der Erhöhung Chriſti die beiden Momente der Krönung mit Herrlichkeit und Ehre und der völligen factiſchen Uebertragung der Herrſchaft über Alles zu unterſcheiden, und jene als ſchon geſchehen, dieſe dagegen als noch in der Zukunft liegend zu bezeichnen. Es mußte ihm bei der Betrachtung der drei Sätze des Pſalmwortes, wenn er den erſten (ἠλάττ. αὐτ. u. ſ. w.) auf den

vergangenen Zustand der Erniedrigung und den zweiten (δοξ. κ. τ. υ. ſ. w.) auf den darauf gefolgten jetzigen Zuſtand der Erhöhung Chriſti bezogen hatte, nahe liegen den dritten Satz (παντ. ὑπ. u. ſ. w.) von einer auf die Krönung mit Herrlichkeit und Ehre folgenden, alſo noch zukünftigen Uebertragung der Alles umfaſſenden Weltherrſchaft zu verſtehen. —

Wir haben hiernach bei der Erklärung der Geneſis der chriſtologiſchen Anſchauungen des Vf's auch einige altteſt. Stellen als einen zwar untergeordneten, aber doch einen nicht unbedeutenden Einfluß übenden Factor zu betrachten. —

§. 46.

Verhältniß derſelben zu der Geſchichte und dem Selbſtzeugniß Chriſti.

Sehen wir nun weiter zu wie ſich die Chriſtologie des Vf's zu der in den Evangelien vorliegenden Lebensgeſchichte und zu dem Selbſtzeugniß Jeſu Chriſti verhalte! In Beziehung auf die Lebensgeſchichte Chriſti können wir uns kurz faſſen. Wir haben ſchon früher (§. 36) die in unſerem Briefe erwähnten, zum Theil ganz ſpeciellen Züge aus derſelben zuſammengeſtellt. Und wie hierin unſer Brief mit den Berichten der Evangelien übereinſtimmt, ſo findet ſich auf der andern Seite in den letzteren Nichts, was nicht zu dem Bilde paßte, welches unſer Vf. von der Perſon Chriſti entworfen hat. Seine Chriſtologie iſt das dogmatiſche Ergebniß einer richtigen und allſeitigen Betrachtung der evangeliſchen Geſchichte. Nur von den in den Evv. berichteten Wundern Chriſti, auf welche allerdings in unſerem Briefe nirgends Bezug genommen iſt*), könnte man denken, daß ſie mit dem von unſerem Vf. ſtark betonten Gedanken, daß Chriſtus

*) 2, 4. iſt, wie aus den Worten πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς hervorgeht, nur an die von den Apoſteln vollbrachten Wunder zu denken. —

in Allem uns gleich gewesen ist, nicht wohl vereinbar seien. Allein nicht die Wunder selbst — man denke nur an die von den Aposteln vollbrachten Wunder — sondern nur eine die Wahrheit der menschlichen Natur Christi nicht vollkommen anerkennende Betrachtungsweise derselben, als wären sie nämlich Aeußerungen der göttlichen Allmacht, die der Sohn nach seiner Menschwerdung, ebenso wie vor derselben, besessen habe, ist mit dem was unser Brief über den Zustand Christi während der Tage seines Fleisches sagt, nicht vereinbar. — Wir machen noch besonders darauf aufmerksam, daß die Aussagen des Vfs über die sittliche Entwicklung Christi mit dem, was Lucas von der Kindheit Christi sagt: *Τὸ δὲ παιδίον ηὔξανεν καὶ ἐκραταιοῦτο, πληρούμενον σοφίας* (1, 40.) und *καὶ Ἰησοῦς προέκοπτεν σοφίᾳ καὶ ἡλικίᾳ καὶ χάριτι παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις* (1, 52.) gut zusammenstimmt. Auch ist zu beachten, daß dies, von unserem Briefe abgesehen, die einzige Erwähnung der menschlichen Entwicklung Christi ist, und daß sich dieselbe gerade bei dem, der paulinischen Schule angehörigen Evangelisten findet*). —

Was das Zeugniß Christi über sich selbst betrifft**), so ist die Christologie unseres Briefes mit demselben vollkommen im Einklang. Auch im Munde Christi bezeichnet der Name „Sohn Gottes", welchen er sich beilegt, über den theokratischen Begriff des „Sohnes Gottes" hinausgehend, ein metaphysisches Verhältniß einziger Art zum Vater***). Er bezeugt seine Präexistenz, bezeugt daß er war, ehe denn Abraham war, daß er vom Himmel herabgestiegen ist, und daß er die Herrlichkeit, die ihm zu Theil werden sollte, schon

---

*) Vgl. was wir weiter unten über die *πειρασμοί* Christi bemerken; auch Tholuck (2te Aufl.), S. 232, Anm. —

**) Ueber das Verhältniß der in den synoptischen Evv. enthaltenen Aussprüche Christi zu den im Ev. Joh. mitgetheilten vgl. Schmid, I. 185—189.

***) Vgl. Schumann, I. S. 328—333 und Schmid, I. S. 158—164.

ehe die Welt war, bei Gott hatte (vgl. beſ. Joh. 6, 62. 8, 58. 17, 5.)*). Die Vermittlung der Weltſchöpfung und Welterhaltung, ſo wie der Stiftung des altteſt. Gottesreiches ſchreibt er ſich zwar nicht ausdrücklich zu. Doch iſt dieſe Lehre nur ein Rückſchluß von dem was Chriſtus über das Verhältniß ſeiner Thätigkeit *während* ſeines irdiſchen Lebens zu der Thätigkeit des Vaters geſagt hatte**) auf die Zeit *vor* ſeiner Menſchwerdung; und der Gedanke, daß er die Stiftung des altteſt. Gottesreiches vermittelt habe, ſchließt ſich außerdem an den Ausſpruch Joh. 8, 56—58. an. Dagegen bezeugt er wieder ausdrücklich, daß ihm Alles von ſeinem Vater übergeben ſei (Matth. 11, 27.), und (nach ſeiner Auferſtehung) daß ihm alle Gewalt gegeben ſei im Himmel und auf Erden (Matth. 28, 18.), — Worte, denen die Bezeichnung Chriſti als κληρονόμος πάντων (Hebr. 1, 2.) und was wir 2, 8 a. u. b. leſen, entſpricht, und der Ausſpruch, daß ihm jetzt noch nicht Alles unterworfen iſt (2, 8 c.) *nicht widerſpricht*. Ferner iſt die Erhabenheit Chriſti über die Propheten von ihm ſelbſt in ſeinen Ausſprüchen über Johannes den Täufer und deſſen Verhältniß zu den altteſt. Propheten bezeugt (vgl. Matth. 11, 9 ff. Luc. 7, 26 ff.), und noch deutlicher und der Ausſage unſeres Briefes entſprechender in der Parabel Marc. 12, 1 ff. vgl. Matth. 21, 33 ff., in welcher er ſich als den einigen geliebten Sohn den Propheten, als den Knechten gegenüberſtellt; vgl. auch Joh. 8, 53 ff. — Auch ſagt er von den Engeln, daß ſie ihm im Zuſtand ſeiner Erhöhung dienſtbar ſeien (vgl. Matth. 13, 41. 49. 16, 27. 25, 31.). — Aber wie unſer Brief, ſo bezeugt auch er ſelbſt ſeine *Unterordnung* unter den Vater, und zwar nicht blos in Beziehung auf den Zuſtand ſeiner Erniedrigung ſondern auch hinſichtlich ſeines Sohnesverhältniſſes zum Vater an und für ſich; er ſtellt die göttliche Lebensfülle, die er in ſich hat, als eine

*) Vgl. Schumann, I. S. 298—303; Schmid, I. S. 167—172.

**) Vgl. Schmid, I. S. 173 f.

ihm vom Vater mitgetheilte, und sein eigenes Wollen und Thun als ein von dem Wollen und Thun des Vaters durchaus abhängiges dar (vgl. beſ. Joh. 5, 17. 30. 8, 28.) *). — Das Bewußtſein der Sündloſigkeit und der ſteten Uebereinſtimmung ſeines Willens mit dem Willen des Vaters ſpricht er öfters aus (vgl. beſ. Joh. 8, 46. 29. 4, 34. 5, 30.) **). Ebenſo bezeugt er, daß er ſich der ihm innewohnenden Kraft des unauflöslichen Lebens bewußt war, und ſtellt darum ſeinen Tod als eine freiwillige Selbſthingabe dar (vgl. Joh. 10, 17 f. auch Matth. 26, 24. Luc. 22, 22.). —

Aber auch was unſer Brief von Chriſto als wahrem Menſchen lehrt hat ſeine Anknüpfungspunkte in den Reden Chriſti. Wir machen zunächſt darauf aufmerkſam, daß die im Munde Chriſti ſo häufige Selbſtbenennung (ὁ) υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in keiner andern neuteſt. Schrift, wohl aber in unſerem Briefe (2, 6.) ſich findet ***). Sodann vergleiche man zu dem was unſer Vf. über die der unſrigen gleiche menſchliche Natur Chriſti ſo wie über die Gleichheit ſeines Lebensganges mit dem unſrigen ſagt die Worte Chriſti Matth. 11, 19. (Luc. 7, 34.) Matth. 8, 20. (Luc. 9, 58.) und die zahlreichen Leidensverkündigungen †). — Ferner redet auch Chriſtus in einem allein von Lucas aufbehaltenen Worte von πειρασμοῖς, die ihm widerfahren ſeien (Luc. 22, 28.) ††). Selbſt dafür, daß ſeine ſittliche Entwicklung während der Dauer

---

*) Vgl. Schumann, I. S. 324—328. Schmid, I. S. 165. 173. 184. —

**) Vgl. Schumann, I. S. 284 ff. Ullmann, a. a. O. S. 94—106. Schmid, I. S. 178 f. —

***) Allerdings hat die Formel in den Reden Chriſti faſt immer den Artikel, welcher in der ein Citat enthaltenden Stelle des Hebrbriefes fehlt. Doch fehlt derſelbe auch Joh. 5, 27. —

†) Vgl. Schumann, I. S. 281—284. Schmid, I. S. 145 ff. 151.

††) Auf eine Chriſto widerfahrene wirkliche Verſuchung deutet auch ſein nach Matth. 16, 22. zu Petrus geſprochenes Wort. —

seines irdischen Lebens noch nicht vollendet war, haben wir ein Zeugniß von ihm selbst. Wir meinen das Wort Marc. 10, 18. Luc. 18, 19. vgl. Matth. 19, 17. Denn das nachdrückliche οὐδεὶς ἀγαθός, εἰ μὴ εἷς ὁ θεός oder — wie die Worte bei Matth. lauten — εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός stimmt mit der Erklärung, nach welcher Christus nicht das Prädikat „gut" von sich ablehnt, sondern nur sagen will: jener Jüngling dürfe ihn auf seinem Standpunkt, da er nämlich Christum für einen blos menschlichen Lehrer halte, nicht „guter Meister" nennen, schlecht zusammen. Wir sind der Ansicht, daß Christus das Wort „gut" in absolutem Sinne (vgl. das ὁ ἀγαθός) verstanden wissen will, und das Prädicat in diesem Sinne wirklich für seine Person ablehnt und Gott allein zuschreibt. So verstanden zeigt der Ausspruch allerdings nicht, daß er ein anderes Bewußtsein, als das der wesentlichen Einheit mit dem göttlichen Willen gehabt hat, wohl aber, daß er sich bewußt war in seiner sittlichen Entwicklung noch nicht die höchste Stufe der absoluten Vollkommenheit, welche damals noch Gott allein eigen war, erreicht zu haben *). — Zu dem unserem Briefe eigenthümlichen Begriffe der τελείωσις könnte man das τετέλεσται Joh. 19, 30. vergleichen, wenn nicht die Vergleichung von Joh. 17, 4. und 4, 34. nöthigte, es in anderem Sinne zu verstehen. — Daß die Vorstellung des Sitzens Christi zur Rechten Gottes in einer von Christo selbst öfters auf sich gedeuteten Stelle ihre Quelle hat, ist schon oben bemerkt worden. Seine Erhöhung bezeichnet Christus selbst als eine Rückkehr in seinen früheren, ihm als dem geliebten Sohne Gottes gebührenden Zustand der Herrlichkeit

*) Vgl. Meyer zu Marc. 10, 18. und Schumann, I. S. 291. — Was Hahn: die Theologie des N. T. I. S. 100 f. über die Stelle sagt, ist ungenügend, so richtig auch die Unterscheidung zwischen ἀγαθός und δίκαιος ist; denn nicht darin liegt die Schwierigkeit, daß der Creatur gegenüber Gott allein das Prädicat ἀγαθός zukommen soll, sondern darin daß Christus dasselbe von sich ablehnt; und dies zu erklären reicht der Unterschied zwischen ἀγαθός und δίκαιος nicht aus. —

(vgl. Joh. 17, 5. mit v. 24. 6, 62.); und die Betrachtungsweise, nach welcher dieſelbe der Lohn iſt, welchen er ſich durch ſein Verhalten während ſeines Erdenlebens verdient hat, knüpft ſich an Ausſprüche wie Joh. 10, 17. 8, 29. 13, 32. 15, 10. 17, 4. vgl. v. 5. (vgl. Luc. 24, 26. 46.) an. —

Wir ſehen: die Lehre des Vfs von der Perſon Chriſti iſt, wie ſie mit der Geſchichte im Einklang ſteht, auch durchgängig in dem Selbſtzeugniß Jeſu Chriſti begründet. Es iſt in derſelben kein Gedanke, für den ſich nicht ein Beleg oder wenigſtens ein Anknüpfungspunkt in einem Ausſpruch Chriſti fände. Zwar wiſſen wir aus den eigenen Worten des Vfs, daß er nicht ſelbſt Augenzeuge des Lebens Chriſti und Ohrenzeuge ſeiner Worte geweſen iſt (vgl. 2, 3.). Auch wollen wir nicht behaupten, daß er eines unſerer Evangelien gekannt und geleſen habe. Denn das Ev. Johannis, in welchem doch die meiſten der oben angeführten Ausſprüche enthalten ſind, iſt ja ſpäter geſchrieben als unſer Brief; und, was eine etwaige Bekanntſchaft mit einem unſerer ſynoptiſchen Evv. betrifft, ſo weist zwar was der Vf. 5, 7. von dem Kampf in Gethſemane ſagt, in einer Hinſicht mehr auf den Bericht des Matthäus und Marcus, in anderer Hinſicht mehr auf den des Lucas hin*). Da jedoch keiner unſerer Evangeliſten etwas von dem ſtarken Geſchrei und den Thränen, welche unſer Vf. erwähnt, berichtet, ſo iſt es am wahrſcheinlichſten, daß dieſer ſeine Kunde vom Leben Chriſti der mündlichen Ueberlieferung verdankte (vgl. 13, 7.). Aber gerade dann hat es ein doppeltes Intereſſe**) zu ſehen, daß ſeine Chriſtologie in dem Selbſtzeugniß Chriſti wohl begründet iſt. —

---

*) Auf Matthäus und Marcus durch die Bezeichnung Gottes (vgl. §. 36); auf Lucas dagegen durch die ſtarken Ausdrücke in der Schilderung dieſes Gebetskampfes; vgl. Luc. 22, 44. —

**) Für die hiſtoriſche Glaubwürdigkeit der Evv., namentlich des Ev. Joh., legt die Chriſtologie unſeres Briefes und die anderer neuteſt. Briefe ein noch nicht genug beachtetes Zeugniß ab. —

§. 47.

Ihr Verhältniß zu der pauliniſchen Chriſtologie.

Beſonders wichtig iſt nun das Verhältniß der Chriſtologie unſeres Briefes zu der des Apoſtels Paulus. Es iſt allgemein anerkannt, daß die beiden apoſtoliſchen Männer in dieſem Lehrſtück in allen weſentlichen Punkten mit einander übereinſtimmen *). Dieſe Uebereinſtimmung iſt ſo groß und unverkennbar, daß ſelbſt Köſtlin und Ritſchl zugeſtehen müſſen, daß die Chriſtologie unſeres Vf's die pauliniſche höhere Auffaſſung der Idee des Sohnes Gottes zur Vorausſetzung habe und daß ſich wenigſtens hier eine directe Abhängigkeit unſeres Vf's von dem Apoſtel nicht verkennen laſſe **). —

Vergegenwärtigen wir uns zunächſt die einzelnen gemeinſamen Lehrpunkte, in welchen dieſe Uebereinſtimmung an den Tag tritt ***)!

Zunächſt hat die pauliniſche Chriſtologie, wie insbeſondere die jüngeren aber auch einige Stellen der älteren Briefe zeigen, denſelben Ausgangspunkt, wie die unſeres Briefes; auch Paulus faßt zunächſt die höhere, göttliche Seite in der Erſcheinung des hiſtoriſchen Chriſtus in's Auge. Den hiſtoriſchen Chriſtus nennt er in metaphyſiſchem Sinne den Sohn Gottes, und an dieſen Begriff knüpfen ſich, wie in unſerem Briefe, alle hohen Prädicate an, die er Chriſto beilegt. Er nennt Chriſtum das Ebenbild des unſichtbaren Gottes (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου), und ſagt, daß in ſeinem Angeſichte die Herrlichkeit Gottes offenbar werde

---

*) Vgl. z. B. Uſteri, S. 292; Schumann, II. S. 771. 774. 780. —

**) Vgl. Köſtlin, Abhandl. 1854. S. 467 und 474; Ritſchl, 2te Aufl., S. 167 f. —

***) Für die beſte Darſtellung der pauliniſchen Chriſtologie halten wir die von Schmid, II. S. 289—308; vgl. auch Neander, II. S. 792—806 und Meßner, S. 229—238.

(Col. 1, 15. 2 Cor. 4, 4. vergl. v. 6.) *), ſo wie daß das ganze πλήρωμα des göttlichen Weſens leibhaftig (d. h. ſo daß es eine beſtimmte Geſtalt in ihm gewonnen hat) in ihm wohne (Col. 2, 9. vgl. 1, 19.). Dieſe Ausſprüche haben offenbar denſelben Sinn, welchen unſer Brief durch die Worte „Ausglanz der Herrlichkeit Gottes" ausdrückt. Denn wenn auch das Wort εἰκών an und für ſich (vgl. 1 Cor. 11, 7.) ſchwächer und weniger ſagend erſcheint, als der Ausdruck ἀπαύγασμα, ſo zeigen doch die andern eben angeführten Stellen, daß der Apoſtel keinen niedrigeren Begriff mit demſelben verband, als unſer Vf. mit ſeinem Ausdruck **). — Ob auch Paulus Chriſto das Prädicat θεός gegeben habe — eine Frage die wir wenigſtens in Beziehung auf Röm. 9, 5. bejahen — iſt hier für uns von geringerer Bedeutung, da, wie wir ſahen, in unſerem Briefe auf dieſe Bezeichnung kein beſonderes Gewicht zu legen iſt ***). — In ganz gleicher Weiſe wie unſer Brief lehrt der Apoſtel eine perſönliche Präexiſtenz Chriſti und zwar eine ſchon vorweltliche, alſo ewige Präexiſtenz (vgl. beſ. 1 Cor. 10, 4. Phil. 2, 6. und Col. 1, 17.: καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων). Auch in der pauliniſchen Darſtellung des Verhältniſſes, in welchem der vor- und überweltliche Chriſtus zu Gott und der Welt ſteht, läßt ſich wenig entdecken, worin unſer Brief von derſelben abwiche. In demſelben Sinne, in welchem in unſerem Briefe das ein-

---

*) Die Vergleichung von 2 Cor. 4, 6. mit v. 4 zeigt, daß mit dem Ebenbilde Gottes hier doch mehr geſagt werden ſoll, als 1 Cor. 11, 7. (gegen Meßner, S. 234).

**) Wir können daher in dieſem von unſerem Vf. Chriſto beigelegten Prädicate keinen Fortſchritt über die pauliniſche Chriſtologie hinaus und keine Annäherung an die johanneiſche Chriſtologie erkennen. Gegen Köſtlin, S. 393; Lutterbeck, II. S. 207.

***) In keinem Fall können wir zugeben, daß der Vf. des Hebrbriefes rückſichtlich dieſer Bezeichnung in der Anwendung der philoniſchen Logoslehre auf die Perſon Chriſti weiter gehe, als der Apoſtel Paulus, was Schumann, II. S. 779 behauptet.

fache πρωτότοκος vorkommt, wird Chriſtus Col. 1, 15. πρωτότοκος πάσης κτίσεως genannt*); die Vermittlung der Weltſchöpfung wird ihm 1 Cor. 8, 6. (δι' οὗ τὰ πάντα) und Col. 1, 16. zugeſchrieben; ebenſo die Welterhaltung in den Worten τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν Col. 1, 17.**); die Weltherrſchaft legt Paulus auch nur dem erhöhten Chriſtus bei, und hebt hier namentlich, wie unſer Vf. hervor, daß nach dem Ausſpruch des achten Pſalmes Alles (Gott ſelbſt allein ausgenommen) Chriſto unterthan gemacht ſei (1 Cor. 15, 27.); auch Epheſ. 1, 22. Phil. 3, 21. bedient er ſich der betreffenden Pſalmworte, um die allesumfaſſende Herrſchaft Chriſti zu bezeichnen. Ferner ſagt er ausdrücklich, daß Chriſtus über alle Engel erhöht worden ſei (vgl. Epheſ. 1, 21. Col. 2, 10. Phil. 2, 9 ff. auch Röm. 14, 10 f.); auch ſeine frühere Erhabenheit über die Engel iſt ſchon damit ausgeſprochen, daß Col. 1, 16. beſonders hervorgehoben wird, auch die Engel

*) Sonderbarer Weiſe hat z. B. Uſteri, S. 300 dieſe Worte ſo aufgefaßt, als werde Chriſtus als die erſte κτίσις Gottes, alſo als der Erſtgeſchaffene bezeichnet, ſo daß er von Paulus mit zur Creatur gerechnet würde. Dieſe Auffaſſung iſt nach dem Context ſchlechthin unzuläſſig. Vgl. Schmid, II. S. 301. Auch das, daß in rabbiniſchen Stellen Gott ſelbſt „der Erſtgeborene" und „der Erſtgeborene der ganzen Welt" heißt, hätte dieſe irrige Auffaſſung verhüten ſollen; vgl. Schöttgen, I. S. 922. — Vorſichtiger drückt ſich Köſtlin, S. 357 f. und 393 aus; er erkennt an, daß Chriſtus in der pauliniſchen Stelle nicht als Geſchöpf bezeichnet werde, behauptet aber, daß er durch das πρῶτος doch in eine Reihe mit der Creatur geſtellt werde, was unſer Vf. nicht thue, und ſieht darin wieder ein Hinausgehen der Chriſtologie unſeres Briefes über die pauliniſche (oder vielmehr die des Coloſſerbriefes) und eine Annäherung an die johanneiſche. Allein wir können darin, daß im Hebrbrief das πρωτοτόκος ohne weiteren Beiſatz ſteht, einen ſolchen Unterſchied nicht begründet finden; und ebenſowenig kann Köſtlin auf die Bezeichnung „Ausglanz der Herrlichkeit Gottes" ſich berufen, da — wie oben bemerkt — ganz Entſprechendes auch im Coloſſerbrief ſich findet. Was aber dennoch an ſeiner Bemerkung richtig iſt werden wir unten ſehen.

**) Vgl. aber was unten hierüber zu bemerken iſt.

seien in ihm, durch ihn und zu ihm geschaffen *). Dagegen ist Christus auch nach paulinischer Lehre Gott dem Vater untergeordnet und von ihm abhängig (vgl. 1 Cor. 3, 23. 11, 3. 15, 24. 28. Röm. 6, 3. Gal. 4, 4. aber auch Ephes. 1, 17. 20 ff. Phil. 2, 9. und Col. 1, 16., wo in Beziehung auf die Weltschöpfung nur das ἐν αὐτῷ, δι' αὐτοῦ und εἰς αὐτόν von Christo ausgesagt ist, nicht aber das ἐξ αὐτοῦ (vgl. 1 Cor. 8, 6. Röm. 11, 36.) **).

Auch die wahre Menschlichkeit Christi wird von Paulus entschieden hervorgehoben. Aus der großen Zahl von Stellen, die angeführt werden könnten, vgl. man besonders Röm. 1, 3. 8, 3. 9, 5. 2 Cor. 13, 4. Gal. 4, 4. Phil. 2, 7 f. 1 Tim. 3, 16. ***); namentlich beachte man die Worte ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας in Röm. 8, 3. und die Worte ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος in Phil. 2, 7 f., welche den Aussprüchen unseres Briefes in 2, 14. 17. vollkommen entsprechen †). Wie ferner unser

*) Auch der durch den Zweck unseres Briefes geforderte ausführliche Nachweis der Erhabenheit Christi über die Engel kann daher nicht als etwas von der paulinischen Christologie Abweichendes betrachtet werden; dies haben unrichtiger Weise Schulz, S. 111 und Baumgarten-Crusius, S. 90 behauptet. Ebenso sagt Baur, „Paulus d. Ap. J. Chr.", S. 636: Paulus setze die Engel noch in keine nähere Beziehung zu Christo; es liege dies noch außerhalb seines Gesichtskreises. Freilich ruht diese Behauptung auf der Voraussetzung, daß die jüngeren paulinischen Briefe unächt seien; und rücksichtlich der älteren Briefe müssen wir zugeben, daß die Erhabenheit Christi über die Engel, obwohl sie in 1 Cor. 15, 27. und Röm. 14, 10 f. — namentlich in der ersteren Stelle — implicite gelehrt ist, doch von dem Apostel noch nicht besonders hervorgehoben wird, aber nicht deßwegen „weil ihm Christus auch als der κύριος τῆς δόξης zu wesentlich Mensch ist," sondern weil er dazu keine Veranlassung hatte. —

**) Vgl. Schumann, II. S. 540. 562. Schmid, II. S. 302. 305 f.

***) Vgl. Schumann, II. S. 523 f. Schmid, II. S. 291 ff.

†) Was in der Betrachtung Christi als eines wahren, in Allem uns gleichgewordenen Menschen unserem Briefe eigenthümlich ist, wird unten erörtert werden.

Vf. in der Menschwerdung Christi eine Erniedrigung unter die Engel erkannt hat, so stellt auch Paulus dieselbe als ein Herabkommen vom Himmel (Ephes. 4, 9 f. vgl. 1 Cor. 15, 47 ff.), als ein Armwerden um unsertwillen (2 Cor. 8, 9.) *) und als eine Selbstentäußerung (Phil. 2, 7.) dar. Den Armgewordenen und in der Knechtsgestalt Lebenden zeichnet er aber wieder vor allen Menschen als den, der von keiner Sünde wußte (vgl. 2 Cor. 5, 21.) und vollkommenen Gehorsam bewies (Phil. 2, 8.) aus, und nennt neben seiner schwachen todesfähigen σάρξ als seine Person mit constituirend das gottesmächtige, den Sieg über den Tod in der Auferstehung herbeiführende πνεῦμα ἁγιωσύνης (vgl. Röm. 1, 3 f. vgl. mit 2 Cor. 13, 4.) **).

In Beziehung auf die Lehre von dem erhöhten Christus beachte man außer dem was schon oben bemerkt ist, daß auch in einer paulinischen Stelle der Gedanke ausgesprochen ist, daß Christus über alle Himmel sich erhoben hat (vgl. Ephes. 4, 10.: ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν); von dem Sitzen Christi zur Rechten Gottes spricht Paulus Röm. 8, 34. Ephes. 1, 20. (ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ

*) Vgl. zu dieser Stelle Meyer und Meßner, S. 231 f.

**) Vgl. über diese von der Tübinger Schule vielfach mißbrauchten Worte Meyer z. d. St. und Schmid, II. S. 297. — Auch in Beziehung auf die betr. Stelle des Hebrbriefes (9, 14.) bemerkt Köstlin, S. 396 f.: „Der Hebrbrief scheidet also zwischen υἱός und πνεῦμα nicht, sondern setzt vielmehr der Welt gegenüber eben in den Besitz des πνεῦμα das Wesen des υἱός, wie dies namentlich in den älteren paulin. Briefen der Fall ist; er verdrängt nicht, wie Johannes, durch das Princip des λόγος das πνεῦμα (als ob dies bei Johannes der Fall wäre, vgl. Joh. 1, 32 f. 3, 34.!), sondern bereichert blos den paulinischen υἱὸς θεοῦ πνευματικός mit den Prädicaten der vorweltlichen persönlichen Präexistenz," eine Bemerkung die dem widerspricht, was Köstlin selbst S. 393 von der Christologie unseres Briefes gesagt hatte. Dennoch hat Schwegler, II. S. 292 dieselbe wörtlich nachgeschrieben, obwohl er dadurch noch viel stärker, als Köstlin, sich selbst widerspricht; vgl. S. 286 f. —

ἐν τοῖς ἐπουρανίοις) vgl. 2, 6. Col. 3, 1., vgl. auch 1 Cor. 15, 25. — Auch finden wir bei ihm, wie in unſerem Briefe die Vorſtellung, daß Gott Chriſto Alles unterthan macht (vgl. 1 Cor. 15, 27 f. Epheſ. 1, 20 ff.), während er allerdings in andern Stellen, von dem Einfluſſe der Pſalmworte ſich emancipirend, die Ueberwindung der Feinde Chriſto ſelbſt zuſchreibt (vgl. 1 Cor. 15, 24 f. und beſ. Phil. 3, 21.). Auch der Gedanke, daß ihm, obwohl er ſchon die Macht hat ſich Alles unterthan zu machen, doch derzeit noch nicht Alles unterworfen iſt, iſt klar in den Stellen 1 Cor. 15, 24—28. Phil. 3, 21. ausgeſprochen. Endlich betrachtet auch der Apoſtel Paulus die Erhöhung Chriſti als einen Lohn, den er ſich durch ſeine Selbſterniedrigung und durch ſeinen Gehorſam bis zum Tode, ja zum Tod am Kreuze erworben hat (Phil. 2, 9.), aber wenigſtens einmal auch als eine Rückkehr in den Himmel, in welchem er zuvor war (Eph. 4, 9 f.)*). —

Man wird zugeſtehen müſſen: die Berührungspunkte zwiſchen der Chriſtologie unſeres Briefes und der pauliniſchen ſind überaus zahlreich; alle chriſtologiſchen Grundgedanken ſind beiden gemeinſam; und die etwa noch vorhandenen Unterſchiede können von keiner großen Bedeutung ſein. Allerdings ſind es hauptſächlich die Briefe an die Epheſ., Col. und Phil., alſo die jüngeren pauliniſchen Briefe**), aus welchen wir die Parallelen zu den Ausſagen unſeres Briefes entnehmen konnten; doch fanden wir auch in den älteren Briefen, namentlich in den Corintherbriefen manches Entſprechende. Wenn aber anzuerkennen iſt, daß die mehr

*) Die nur halbwahre Bemerkung Seyffarths, S. 13, daß der Hebrbrief, von Phil. 2, 9. abweichend, die höhere Würde Jeſu „mehr als eine Folge deſſen, was der υἱὸς τοῦ θεοῦ vor ſeiner Verſetzung auf die Erde geweſen ſei" betrachte, iſt hiernach ohne Bedeutung. — Eine ähnliche Bemerkung macht auch Reuß, II. S. 340. —

**) Von ihrer Unächtheit können wir uns nicht überzeugen. Was das Verhältniß ihrer Chriſtologie zu der der älteren Briefe betrifft, ſo vgl. man Schmid, II. S. 296 ff. und Meßner, S. 229 ff.

gelegentlichen christologischen Aussagen der älteren Briefe in den jüngeren von dem Apostel weiter entwickelt worden sind, und zwar nicht blos weil die Zustände (wenigstens der Colossergemeinde) dies nöthig machten, sondern auch weil dem Apostel selbst vermöge der erleuchtenden Wirksamkeit des heiligen Geistes, der ihn in alle Wahrheit leitete und Christum in seiner Erkenntniß verklärte (vgl. Joh. 16, 13. 14.), die Erhabenheit Christi immer klarer vor die Seele trat und immer größer erschien, so müssen wir mit Schmid (II. S. 357) sagen: „In der Lehre von der Person Christi reiht sich der Hebrbrief an die in dieser Hinsicht entwickeltsten paulinischen Schriften an." —

Bei der großen Uebereinstimmung dürfen wir nun aber auch die daneben immer noch vorhandenen Unterschiede nicht übersehen. Wir halten dieselben zwar nicht für so zahlreich und bedeutend, als sie nach der Darstellung Köstlin's erscheinen, haben auch bereits in den Noten gezeigt, daß manche angeblichen Unterschiede nicht vorhanden sind; um so mehr verdienen die wirklich vorhandenen Beachtung; denn sie mögen von größerer oder geringerer Bedeutung sein, immer wird uns erst durch sie das Verhältniß beider Christologieen zu einander völlig klar.

Zunächst finden wir zwei christologische Hauptgedanken der älteren pauliniſchen Briefe in unserem Briefe nirgends ausgesprochen; der erste ist die Idee, daß Christus das erste Glied einer neuen Menschheit, der zweite Adam ist, von welchem, wie von dem ersten Adam Sünde und Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen ist, Gnade, Gerechtigkeit und Leben für Alle ausgeht (vgl. Röm. 5, 12 ff. 1 Cor. 15, 21 f. 45 ff.). Man könnte zwar hierzu Hebr. 2, 10 ff. vergleichen, wo Christus als ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας und als ὁ ἁγιάζων und die, welche durch ihn geheiligt werden als seine Brüder bezeichnet sind (vgl. Röm. 8, 29.); und allerdings hat in dieser Stelle jene pauliniſche Idee einen Anknüpfungspunkt; aber dieselbe ist in ihr nicht ausgesprochen, und der Gedanke ist, genauer betrachtet, doch ein anderer;

Christus wird, obwohl die Gläubigen seine Brüder genannt werden, doch nicht von demselben Gesichtspunkt aus betrachtet, von welchem aus Paulus ihn den zweiten Adam nennt; denn vom Bruderverhältniß zwischen ihm und den Gläubigen ist ja nur im Hinblick auf die gemeinsame Gottessohnschaft die Rede, nicht aber im Hinblick darauf, daß Christus in die Menschheit eingetreten ist als der Stammvater eines erneuerten Menschengeschlechtes *). — Die zweite Idee, die wir in unserem Briefe nicht wiederfinden, ist die, daß Christus τὸ πνεῦμα und πνεῦμα ζωοποιοῦν ist (2 Cor. 3, 17. 1 Cor. 15, 45.). — Freilich finden wir beide Ideen auch in den jüngeren paulinischen Briefen nicht, was — wenigstens rücksichtlich der ersteren — damit zusammenhängt, daß auch sie, wie der Hebrbrief, von den älteren Briefen sich dadurch unterscheiden, daß sie das Heil in Christo nicht vorwiegend von der anthropologischen Seite aus betrachten. Wir können also das Fehlen dieser Ideen nur als einen Unterschied der Christologie unseres Briefes von der der älteren paulinischen Briefe, nicht aber von der paulinischen Christologie überhaupt betrachten.

Von der, für unseren Zweck unwichtigen, Verschiedenheit in der Bezeichnung der Person Christi absehend **), müssen wir nun aber in Bezug auf die paulinische Christologie überhaupt zuerst bemerken, daß die christologische Terminologie unseres Briefes von der paulinischen vielfach abweicht. Außer den aus dem 8ten und 110ten Psalme entnommenen Ausdrücken sind beiden eigentlich nur die Bezeichnungen Christi ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ und πρωτότοκος gemeinsam, von denen überdies die letztere von Paulus wenigstens nicht ohne einen Zusatz gebraucht wird; alle andern Ausdrücke sind ver-

*) Die Idee, daß Christus der Vertreter der Menschheit vor Gott ist, ist von der andern, daß er der Stammvater des neuen Menschengeschlechtes ist, bei aller Verwandtschaft wohl zu unterscheiden. —

**) Vgl. darüber Schulz, S. 139 f.; Seyffarth, S. 6 ff., und als Berichtigungen ihrer Angaben: Bleek, I. S. 337 und besonders Tholuck (2te Aufl.), S. 36 f.; (3te Aufl.) S. 52. —

schiedene. Statt des Ausdrucks εἰκὼν τοῦ θεοῦ gebraucht unser Vf. ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, Ausdrücke, die den Vorzug größerer begrifflicher Klarheit und Bestimmtheit haben; auch über die Vermittlung der Weltschöpfung und -erhaltung drückt er sich anders aus; ferner redet er weder von einer Selbstentäußerung, noch von einem Armwerden, sondern bezeichnet die Menschwerdung als eine Erniedrigung unter die Engel; und endlich — um Anderes zu übergehen — ist der Begriff der τελείωσις der pauliniſchen Christologie ganz fremd. Wir dürfen diese Verschiedenheit nicht zu gering anschlagen; wenn man auch aus ihr allein nicht schließen dürfte, daß der Hebrbrief nicht von Paulus verfaßt sei, da der Apostel selbst in verschiedenen dazu bald nach einander geschriebenen Briefen verschiedene Ausdrücke gebraucht (vgl. den Philipper- und Colosserbrief), so beweist sie doch, wenn Paulus nicht der Verfasser ist, das, daß der unbekannte Verfasser durchaus nicht in unfreier Abhängigkeit von Paulus stand, daß vielmehr seine christologischen Lehren den Character einer selbstständigen Individualität an sich tragen. Man muß dies gerade wegen der großen Uebereinstimmung in den Gedanken nur um so mehr aus der Verschiedenheit der Terminologie folgern; denn diese Uebereinstimmung hätte es dem Vf. nahe gelegt, den einen oder andern pauliniſchen Ausdruck sich anzueignen; daß er dies trotzdem nicht gethan hat, ist ein sicheres Kennzeichen einer bedeutenden Selbständigkeit. Auch macht es die verschiedene Terminologie unwahrscheinlich, daß der Vf. unseres Briefes die jüngeren pauliniſchen Briefe öfter gelesen und näher gekannt hat *). —

Nun finden wir aber außerdem auch noch Unterschiede

*) Was aber Schwegler, II. S. 302 hierfür anführt, daß nämlich die Christologie unseres Briefes „zum Theil noch schwankend gehalten" sei, und daß im Colosser- und Epheserbrief „eine reifere und somit spätere Stufe der Christologie" vorliege, müssen wir für ein ganz unrichtiges und unbegründetes Urtheil halten. —

in den christologischen Gedanken selbst. In einem derselben glauben wir einen Fortschritt der Christologie unseres Briefes über die paulinische hinaus erkennen zu müssen. Vergleichen wir die Art wie Paulus im Colosserbriefe von der Weltschöpfung und namentlich von der Welterhaltung redet mit den betreffenden Aussagen unseres Briefes, so werden wir in diesem Punkte nicht nur eine Verschiedenheit des Ausdruckes, sondern auch eine verschiedenartige Modification desselben Gedankens anerkennen müssen. Während unser Vf. nur sagt, daß Gott durch den Sohn die Welt geschaffen habe, sagt Paulus daneben auch: ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα; und in Betreff der Welterhaltung sagt Paulus: τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν „in ihm hat Alles seinen Bestand," während unser Brief sagt: er trage Alles durch das Wort seiner Allmacht. Wir können zwar nicht mit Köstlin (S. 357. 393) glauben, daß die paulinischen Ausdrücke sagen wollen: der Sohn begreife die ganze Welt in sich, die Welt erfülle ihn; sie bestehe in ihm, als ihrem Inbegriff, innerhalb dessen sie sich befinde. Denn zu einer solchen Auffassung stimmt nicht was der Apostel im Zusammenhang der Stelle von dem Sohne sagt, sofern er sich den, in welchem schon vor der Weltschöpfung (Col. 1, 15. 17.) die ganze Fülle des göttlichen Wesens wohnte (Col. 1, 19. 2, 9.), nicht in der Weise vorstellen kann, als ob er — gleichsam ein leerer Raum — durch die Weltschöpfung erst mit einem bestimmten Inhalt erfüllt worden wäre; und ebensowenig stimmt dazu der im Colosser- und Epheserbriefe öfters wiederkehrende Gedanke, daß vielmehr Christus seine Kirche, als seinen Leib, mit seinem πλήρωμα erfüllt (Ephes. 3, 19. 1, 23. Col. 2, 10.); er wird also als der Erfüllende, nicht als der Erfülltwerdende betrachtet. — Wir stimmen der Bemerkung Winer's *) bei, daß der Apostel in Col. 1, 16. das ἐν αὐτῷ in den näher bestimmenden δι' αὐτοῦ und εἰς αὐτόν wieder aufnehme; das

*) 5te Aufl., S. 497; etwas anders erklärt Winer in der 6ten Aufl. S. 372. —

erſtere iſt das allgemeinere und umfaſſendere, in welchem die beiden letzteren enthalten ſind. Es will ſagen, daß in der Perſon Chriſti die Weltſchöpfung begründet iſt, daß ſeine Perſon die Vorausſetzung derſelben iſt, daß dieſelbe ohne ihn gar nicht hätte ſtattfinden können, weil eben alle Beziehungen des unſichtbaren Gottes zu der ſichtbaren Welt durch die Perſon des Sohnes vermittelt ſein müſſen *). Daſſelbe ſagt dann v. 17 in Beziehung auf die Welterhaltung; auch dieſe iſt in ſeiner Perſon begründet; die Welt könnte ohne ihn nicht fortbeſtehen; würde der Zuſammenhang der Welt mit ihm gelöst, ſo müßte dieſelbe in Nichts zerfallen und hätte keinen Zweck und kein Ziel mehr; denn ſie ſteht in keinem unmittelbaren, ſondern kann nur in einem durch den Sohn vermittelten Verhältniß zu dem unſichtbaren Gott ſtehen. — Aber auch bei dieſer Deutung der Stelle müſſen wir ſagen, daß nach ihr die Welt in einem unmittelbareren Verhältniſſe und in engerem Zuſammenhange mit der Perſon des Sohnes ſteht, als nach der entſprechenden Stelle des Hebrbriefes, in welcher zwiſchen die Welt und den Sohn das Wort ſeiner Allmacht tritt; hier wird nämlich das Fortbeſtehen der Welt nicht unmittelbar an die Perſon des Sohnes, ſondern nur an eine ſeiner Eigenſchaften und Thätigkeiten geknüpft und von derſelben abhängig gemacht. Damit iſt aber offenbar der Sohn noch höher über die Welt hinaus gerückt und ſein Verhältniß zu ihr in einer dem Verhältniß Gottes des Vaters zu derſelben noch entſprechenderen Weiſe aufgefaßt, als in dem pauliniſchen Briefe. Man wird dies um ſo eher einräumen, wenn man ſich erinnert, daß das

*) Neander, II. S. 804 und ihm folgend Meßner, S. 235 f. finden in dem ἐν αὐτῷ den Gedanken ausgeſprochen, daß die Perſon Chriſti der ideale Grund alles Daſeins iſt, ſofern er nämlich die Urbilder alles Daſeins in ſich trug. Allein gegen dieſe Auffaſſung entſcheidet ſchon das offenbar ganz parallele ἐν in v. 17, welches dieſe Theologen, hierin mit uns übereinſtimmend, in anderem Sinne aufzufaſſen ſich genöthigt ſehen. —

zwischen den Sohn und die Welt hineintretende ῥῆμα ein dem Sohne beigelegtes Attribut Gottes selbst ist (vgl. Hebr. 11, 3.).

Erwähnt mag noch werden, daß Paulus 1 Cor. 15, 24. vgl. v. 28 lehrt, Christus werde am Ende die Herrschaft an Gott den Vater zurückgeben, während nach dem Hebrbrief seine Herrschaft eine ewige ist*). Aber jene eigenthümliche Idee findet sich freilich auch in den jüngeren pauliniſchen Briefen nicht wieder. —

Die zweite Classe von materiellen Unterschieden zwischen den beiderseitigen Christologieen hat ihren gemeinsamen Grund darin, daß der Vf. unseres Briefes Christum hauptsächlich als den neuest. Hohepriester betrachtet. — So sehr auch Paulus die menschliche Seite in der Person Christi hervorhebt, so erwähnt er doch nirgends, daß Christus versucht worden sei; und ebensowenig spricht er von seiner sittlichen Entwicklung. Was unser Brief über diese beiden Punkte sagt, würde allerdings auch in die pauliniſche Christologie sich ganz gut einfügen lassen, und ist in der That nur eine Consequenz aus dem auch pauliniſchen Satze, daß Jesus Christus wahrer Mensch war. Da aber diese Punkte von Paulus nicht berührt, dagegen in unserem Briefe mit besonderem Nachdruck hervorgehoben werden, so müssen die betreffenden Aussprüche doch als eine Eigenthümlichkeit der Christologie unseres Briefes betrachtet werden, um so mehr, da ähnliche Gedanken — die oben (§. 46) erwähnten Stellen aus dem Ev. Lucä und die ebenfalls angeführten eigenen Worte Christi abgerechnet — im ganzen N. T'e sich nicht wiederfinden. Daß aber diese Eigenthümlichkeit mit der Lehre vom Hohepriesterthum Christi zusammenhängt, ist schon in §. 44 bemerkt worden. — Aus der centralen Stellung dieser Lehre ist auch das Eigenthümliche in der Lehre unseres Briefes über die Erhöhung Christi zu erklären. Wir haben

*) Vgl. Schulz, S. 116; Seyffarth, S. 13; Schumann, II. S. 818.

(§. 43) gesehen, daß in derselben das Factum der Auferstehung Christi sehr zurück — dagegen das der Himmelfahrt*) ebenso sehr hervortritt; auch wurde schon (§. 44) gezeigt, daß dies in der in unserem Briefe vorherrschenden Betrachtung Christi als des himmlischen Hohepriesters begründet sei. In den Briefen des Apostels Paulus ist es gerade umgekehrt; auf die Auferstehung legt er ein sehr großes Gewicht und schreibt ihr — wovon aber erst später weiter die Rede sein kann — eine besondere Bedeutung für das Werk der Erlösung zu (vgl. Röm. 1, 4. 4, 24 f. 6, 4 f. 9. 8, 11. 34. 14, 9. 1 Cor. 15. 2 Cor. 5, 15. Ephes. 1, 20. u. ad.), während er das Factum der Himmelfahrt nur selten erwähnt (außer Ephes. 4, 10. ausdrücklich wohl nur 1 Tim. 3, 16.). Ein Widerspruch liegt hier gewiß nicht vor; wohl aber haben wir auch in diesem Punkte die von einem verschiedenen Gesichtspunkt in der Betrachtung des erhöhten Christus ausgehende individuelle Verschiedenheit der beiderseitigen Christologieen anzuerkennen**).

---

*) Fälschlich behauptet Schulz, S. 97: auch von der Himmelfahrt sei in unserem Briefe nirgends die Rede. —

**) Schulz, S. 97 ff. hat unseres Wissens zuerst auf diesen Unterschied aufmerksam gemacht, denselben aber sehr übertrieben. Die späteren Ausleger (Böhme, Kuinoel u. s. w.) haben dann seine Behauptungen auf das rechte Maaß zurückgeführt; vgl. bes. Bleek, I. S. 308 ff.; Neander, II. S. 847 ff.; Meßner, S. 300 f. — Im stärksten Widerspruch mit Schulz hat Baumgarten-Crusius, S. 91 (vgl. 418 f.) die weniger unrichtige, als ungenaue Bemerkung gemacht: „Die Auferstehung Jesu tritt hier (in unserem Briefe) zwar mehr hervor als sein Tod," indem er nämlich mit dem Wort „Auferstehung" das Fortleben und die Erhöhung Christi überhaupt bezeichnen will. — Daß Paulus selbst im Galaterbriefe die Auferstehung nirgends erwähnt, kann man nicht dagegen anführen, daß das Zurücktreten derselben im Lehrbegriff unseres Briefes als eine ihn von den pauliniſchen Briefen unterscheidende Eigenthümlichkeit zu betrachten sei: denn im Galaterbrief tritt nicht die Auferstehung Christi, sondern die ganze Christologie völlig zurück, während dieselbe in unserem Briefe gerade besonders hervortritt. Das Verhältniß ist also ein durchaus verschiedenes. Es gelten hier die Bemerkungen Bleek's, I. S. 310. (Gegen Ebrard, S. 443.). —

Das Resultat unserer Vergleichung ist also, daß allerdings eine sehr große Uebereinstimmung zwischen der Christologie unseres Briefes und der der pauliniſchen Briefe, namentlich der jüngeren, stattfindet, daß aber daneben auch ein beachtenswerther Unterſchied zwiſchen beiden anerkannt werden muß; und dieſer Unterſchied beſteht nicht nur in der faſt durchaus verſchiedenen Terminologie, ſondern auch in individuellen Verſchiedenheiten einzelner chriſtologiſcher Gedanken. Was in dieſer Beziehung dem Hebrbrief eigenthümlich iſt, iſt theilweiſe darin begründet, daß der Vf. Chriſtum vorwiegend als den neuteſt. Hoheprieſter betrachtet, theilweiſe aber auch darin, daß ſeine Erkenntniß der Erhabenheit Chriſti über die pauliniſche Stufe der Entwicklung der Chriſtologie ſchon etwas hinausgeſchritten iſt. —

Da nun der Vf. ſeine Erkenntniß Chriſti durch irgend welche apoſtoliſche Vermittlung empfangen haben muß (vgl. §. 46), ſo dürfen wir, im Hinblick auf Hebr. 13, 23. und auf §. 23 aus der großen Uebereinſtimmung ſeiner Chriſtologie mit der pauliniſchen ſchließen, daß er ſeine Erkenntniß Chriſti unmittelbar oder mittelbar hauptſächlich der Predigt des Apoſtels Paulus verdankte. Eine Beſtätigung hierfür ſind auch die in §. 46 aufgezeigten Berührungspunkte zwiſchen der Chriſtologie unſeres Briefes und dem der pauliniſchen Schule angehörigen Evangelium Lucä. — Andererſeits müſſen wir aus der abweichenden Terminologie und den, die Chriſtologie unſeres Briefes von der pauliniſchen unterſcheidenden Eigenthümlichkeiten, ſchließen, daß der Vf. nicht geradezu abhängig von Paulus war, ſondern in Freiheit und Selbſtändigkeit die pauliniſche Chriſtologie ſeiner eigenen Eigenthümlichkeit gemäß verarbeitet und weiter fortgebildet hat*).

*) Aus 2, 3. kann man vielleicht folgern, daß der Vf. außer der Verkündigung des Apoſtels Paulus auch das Zeugniß anderer

Anm. Bleek zu 9, 28. (III. S. 609 f.) und ihm folgend Lünem. zu 10, 13. glauben noch eine Differenz zwiſchen der Chriſtologie unſeres Briefes und der pauliniſchen gefunden zu haben. Nach ihrer Meinung ſoll nämlich in Hebr. 10, 12 f. (nach Bleek auch in 9, 28.) die Vorſtellung enthalten ſein, die Wiederkunft Chriſti werde nicht erfolgen, bevor ſeine Feinde zum Schemel ſeiner Füße gelegt ſeien, während Paulus nach 1 Cor. 15, 23—28. die Vernichtung der Chriſto feindlichen Gewalten erſt in die Zeit nach ſeiner Paruſie verlege. Die von De Wette zu 10, 13. für möglich gehaltene Ausgleichung dieſer angeblichen Differenz müſſen wir mit Lünem. für unſtatthaft halten. Sie iſt aber auch ganz überflüſſig, da die Differenz gar nicht wirklich vorhanden iſt. Denn nach §. 43 ſagt die Stelle Hebr. 10, 13 f. gar nichts darüber aus, ob die Unterwerfung der Feinde vor oder nach der Paruſie ſtattfinden wird.

§. 48.

Ihr Verhältniß zu der johanneiſchen Chriſtologie.

Die pauliniſche Chriſtologie, namentlich die der jüngeren pauliniſchen Briefe, hat mit der johanneiſchen ſehr viel Gemeinſames; nach dem eben erörterten Verhältniß der Chriſtologie unſeres Briefes zu der pauliniſchen muß daher in den jenen beiden gemeinſamen Lehren auch zwiſchen unſerem Briefe und Johannes eine große Uebereinſtimmung vorhanden ſein. Wir halten es für überflüſſig dies im Einzelnen zu beweiſen, glauben uns vielmehr hier auf den Nachweis der Mittelſtellung, welche die Chriſtologie unſeres Vf's zwiſchen der pauliniſchen und johanneiſchen einnimmt und

---

Apoſtel von der neuteſt. σωτηρία (alſo natürlich auch von Chriſto) gehört hat, namentlich wenn es unſtatthaft iſt eine ἀναχοίνωσις anzunehmen. Denn den Apoſtel Paulus konnte er doch nicht wohl unter die ἀχούσαντες rechnen. Hierin läge dann ein neuer Beweis für das in §. 23 und 25 nachgewieſene nähere Verhältniß unſeres Vf's zu den Urapoſteln. —

auf die Aufzeigung des noch vorhandenen Unterschiedes zwischen ihr und der johanneischen beschränken zu sollen. —

Mit Recht ist in neuerer Zeit mehrfach gesagt worden, daß die Christologie unseres Briefes den Uebergang von der pauliniſchen zu der johanneiſchen bilde*). Freilich ist namentlich von Köſtlin zur Begründung dieſer Ansicht Vieles angeführt worden, was wir nicht gelten lassen können. Dahin gehört die nicht nur von den Bestreitern der Aechtheit der jüngeren pauliniſchen Briefe, sondern auch von Schmid gemachte Bemerkung, daß während die Lehre des Apostels Paulus vorwiegend vom anthropologiſchen Standpunkte ausgehe, der Vf. des Hebrbriefes und Johannes den christologiſchen Standpunkt einnehmen und Alles, namentlich auch die Erhabenheit des neuen Bundes über den alten, an die Erhabenheit der Person Christi anknüpfen. Wir können diese Bemerkung nicht als einen Beweis für das Vorhandensein des angegebenen Verhältnisses gelten lassen, weil auch Paulus z. B. im Colosserbriefe auf den christologiſchen Standpunkt sich gestellt hat. — Ueber andere auf Einzelnes bezügliche derartige Bemerkungen haben wir uns schon in den Noten zum vorigen §. ausgesprochen**). Eine Annäherung der Christologie unseres Briefes an die johanneiſche können wir nur in dem einen Punkte anerkennen, in welchem wir ein Hinausgehen derselben über die pauliniſche erkannt haben. Wir haben gesehen, daß der Sohn von dem Vf. unseres Briefes noch höher über die Welt hinausgerückt wird, als von Paulus, indem zwiſchen ihn und die Welt das ihm beigelegte göttliche

*) Vgl. Köſtlin, S. 393—396 und 426 ff.; Schwegler, II. S. 286 ff.; Lutterbeck, II. S. 207 und 246; Schmid, II. S. 365. —

**) Am schwächsten ist die Beweisführung Lutterbeck's. Nur als eine Sonderbarkeit führen wir aus derselben die Behauptung an: der Hebrbrief gebrauche für den pauliniſchen Ausdruck „Erstgeborener" schon die johanneiſche Bezeichnung „Eingeborener", „freilich zunächst nur bildlich von Isaak, aber doch unverkennbar mit nächster Beziehung dieſes Bildes auf Chriſtum (11, 17.)."

ῥῆμα tritt. Hierin nähert sich unser Brief der johanneischen Lehre; denn in der Bezeichnung der vor- und überweltlichen Person Christi als des μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός und als des λόγος, welcher schon im Anfang πρὸς τὸν θεόν und selbst θεός war, ist unstreitig der Sohn ebenfalls noch schärfer von der Welt geschieden und in ein noch näheres Verhältniß zu Gott dem Vater gesetzt als dies in den pauliniſchen Briefen der Fall ist *). —

Wenn hiernach die Christologie unseres Briefes den Uebergang von der pauliniſchen zu der johanneischen bildet, so ist doch zwischen ihr und der letzteren noch ein sehr bedeutender Unterschied. Wir müssen hier vor Allem auf die Verschiedenheit des christologischen Standpunktes unseres Vfs und des Apostels Paulus einer- und des Johannes andererseits aufmerksam machen. Jene stehen noch ganz auf dem historischen Standpunkt; auch wo sie von einem vorweltlichen Dasein des Sohnes reden, thun sie es nur, indem sie von der Erhabenheit des erschienenen Sohnes auf ein seiner Erscheinung vorausgehendes Dasein zurückschließen. Anders ist es bei Johannes. Zwar ist gewiß nicht zu leugnen, daß auch seine christologischen Gedanken ursprünglich von der Joh. 1, 14. ausgesprochenen Erfahrung, also vom historischen Standpunkt ausgingen. Aber die in dem Evang. und in den Briefen vorliegende Christologie ist über diesen Ausgangspunkt schon weit hinausgeschritten. Hier schließt er nicht von dem erschienenen Christus auf das vorweltliche Dasein des Sohnes zurück, sondern er stellt die vorweltliche Persönlichkeit des λόγος voraus, und schildert dieselbe zuerst ganz abgesehen von ihrer historischen Erscheinung in Jesu

*) Die Annäherung an die johanneische Christologie wäre noch augenfälliger, wenn in derselben wirklich, wie Köstlin S. 393 angibt, zwischen den Sohn und die Welt seine δύναμις, sein schöpferisches Wirken träte; die von Köstlin angeführten johanneischen Belegstellen (Joh. 1, 3. 5, 17 ff.) sagen aber hiervon nichts; und andere Beweisstellen finden wir weder im Evangelium, noch in den Briefen. —

Christo (vgl. Joh. 1, 1 ff.; auch 1 Joh. 1, 1.) *). Wir können daher sagen, daß Johannes sich auf den speculativen Standpunkt (wenn man es mit diesem Ausdruck nicht zu streng nehmen will) gestellt hat. Jedenfalls aber muß man hierin einen Beweis dafür anerkennen, daß die johanneische Stufe der Entwicklung der Christologie über der des Hebrbriefes ziemlich weit hinausliegt. — Damit daß nur Johannes ex professo von der vorzeitlichen Persönlichkeit Christi spricht hängt es zusammen, daß er auch der einzige ist, der dieselbe mit einem bestimmten Namen bezeichnet; und zwar ist dies der durch seine metaphysische Klarheit und Bestimmtheit ausgezeichnete Name λόγος (Joh. 1, 1. 1 Joh. 1, 1.). Daß der Hebrbrief diesen Namen noch nicht gebraucht, ist um so bemerkenswerther, da dem Vf. durch das was er 4, 12 f. über den λόγος τοῦ θεοῦ sagt die Kombination dieses Begriffs mit dem des vor- und überweltlichen Sohnes sehr nahe gelegt war **). — Wir müssen ferner anerkennen, daß Johannes noch mehr als der Vf. unseres Briefes die Gottheit Christi erkannt, und sein Verhältniß zu Gott dem Vater als ein noch innigeres dargestellt hat. Denn in den Sätzen: ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν und θεὸς ἦν ὁ λόγος nach welchen „der Logos so eins mit Gott ist, daß er von ihm zwar unterschieden, aber nicht geschieden werden kann," ist offenbar noch mehr gesagt, als in den Prädicaten „Ausglanz der Herrlichkeit Gottes und Abdruck seines Wesens," die unser Brief dem Sohne beilegt ***). Auch nennt Johannes den Logos geradezu in eigener Rede und in einer rein lehrhaften Stelle θεός, was unser Vf. nirgends thut †). Einige Unterschiede, die

*) Vgl. hierüber Köstlin, S. 396.

**) Vgl. v. Cölln, S. 207 und besonders Köstlin, S. 396 f.

***) Vgl. Schmid, II. S. 370.

†) Ueber Hebr. 1, 8 f. vgl. §. 30. Darauf daß Johannes die Unterordnung der Engel unter den Menschensohn als ganz sich von selbst verstehend voraussetzt (Köstlin, S. 394) können wir kein Gewicht legen; jedenfalls ist die Bemerkung Frommann's (S. 526), der

man in der Auffassung des Verhältnisses des Sohnes (oder Logos) zu der Welt zwischen unserem Briefe und Johannes hat finden wollen, können wir dagegen nicht als solche anerkennen *). —

Wenn wir aber die beiderseitigen Aussagen über den auf Erden erschienenen Sohn mit einander vergleichen so finden wir wieder bei Johannes eine höhere Vorstellung von der Person Christi. Denn obschon auch Johannes bekanntlich großes Gewicht darauf legt, daß Jesus ein wahrer Mensch gewesen ist, obwohl er von heftigen Gemüthsbewegungen Jesu berichtet (vgl. Joh. 11, 33. 35. 38. 12, 27. 13,

---

Vf. des Hebrbriefes schreibe Christo nur eine Erhabenheit über die Engel zu, und setze noch einen Unterschied zwischen ihm und Gott, so richtig sie auch an sich ist, falsch, sobald damit ein Unterschied der Christologie unseres Briefes von der johanneischen angegeben sein soll. —

*) Frommann, S. 155 Anm. meint nämlich, daß bei Paulus und im Hebrbrief der Sohn, wenn ihm die Weltschöpfung zugeschrieben wird, nur als ein unselbständiges Werkzeug in der Hand Gottes erscheine, während der johanneische Logos gleich sehr Werkzeug wie erste Ursache (causa principalis) der Weltschöpfung sei. Er beruft sich darauf, daß Johannes 1, 3. gewiß nicht ohne Absicht ἐγένετο und nicht ἐκτίσθη geschrieben habe (vgl. damit Hebr. 1, 2.). Wir können das Letztere zugeben; nur darf man daraus nicht schließen, daß Johannes den Logos als causa principalis bezeichnen wolle; nur als den selbstthätigen Vermittler der Weltschöpfung will er ihn bezeichnen. Ebenso betrachtet aber auch Paulus und der Hebrbrief den Sohn (also keineswegs als unselbständiges oder gar „willenloses" Werkzeug). Es genügt zum Beweis hierfür an Hebr. 1, 10 ff. zu erinnern. — Einen andern Unterschied findet Frommann, S. 176 f. in dem angeblichen Schwanken des Apostels Paulus und des Hebrbriefes in ihren Angaben über die Weltschöpfung und -erhaltung, indem sie dieselbe bald dem Sohne, bald Gott dem Vater zuschreiben, während Johannes dieselbe nur dem Logos zuschreibe. Vgl. hierüber §. 32. Wir haben dazu nur noch zu bemerken, daß ja auch Jesus selbst nach den von Johannes mitgetheilten Aussprüchen — wie Frommann anerkennt — „die Welt und ihre Erhaltung und Regierung überall unmittelbar unter den Einfluß Gottes selbst" stellt. —

21.) und ihn nicht weniger als unser Brief Gott dem Vater schlechthin unterordnet*), so tritt doch bei ihm die Niedrigkeit und Knechtsgestalt Jesu Christi sehr zurück, und sein höheres göttliches Wesen leuchtet in Allem was er redet, thut und leidet unverkennbar hervor. Nach der johanneischen Darstellung ist das ganze Leben Christi mit Allem, was von Schmerzen, von Erniedrigung, von Schmachvollem in demselben vorkam, durchleuchtet und verklärt von der Herrlichkeit des Eingeborenen (Joh. 1, 14.). Selbst der Tod Christi erscheint fast überall als eine freiwillige Selbsthingabe, oder gar als ein ὑψοῦσθαι und δοξάζεσθαι. Von den Versuchungen Christi und von seiner sittlichen Entwicklung sagt Johannes nichts; Gedanken wie die: „Christus sei in Allem uns gleich geworden," oder „er habe davon, daß er litt, Gehorsam gelernt" würden, so wenig sie auch der johanneischen Christologie widersprechen, doch in dieselbe nicht hineinpassen. — In unserem Briefe dagegen tritt in den Aussagen über den auf Erden lebenden Sohn, wie wir gesehen haben, gerade umgekehrt seine Niedrigkeit und Knechtsgestalt stark hervor und sein höheres, göttliches Wesen zurück. Dieser Unterschied muß anerkannt werden. Doch ist derselbe von Köstlin und Schwegler**) übertrieben und ganz unrichtiger

*) Vgl. Schumann, II. S. 494 f. Köstlin, S. 96 ff. —

**) Nach Köstlin, S. 394 und 426 f. soll der Sohn im Hebrbriefe dem Vater noch weit mehr untergeordnet sein, als bei Johannes. Im Hebrbriefe sei nicht er selbst, sondern Gott das active Subject bei allen übermenschlichen, göttlichen Partien des ganzen Vorgangs, bei der Sendung auf Erden, bei der Versöhnung, bei der Rettung vom Untergang im Tode, bei der Auferweckung und Vollendung und insbesondere bei der Unterwerfung aller Dinge, „während der Sohn nur da selbständig auftrete, wo er trotz dieser seiner Würde wie Menschen lernt, gehorcht, betet und leidet." Hierin findet Köstlin „noch eine totale, durchaus nicht zu vereinigende Differenz zwischen unserem Briefe und dem vierten Evang. Allein man braucht nur S. 96 ff. bei Köstlin selbst nachzulesen (vgl. auch §. 41 gegen Ende und §. 43), um zu erkennen, wie unbegründet dieses Urtheil ist. Wenn

Weiſe zum Widerſpruch geſteigert worden. Was unſer Vf. von dem unter die Engel erniedrigten Chriſtus ſagt, dem hätte Johannes gewiß nicht widerſprochen. Jener faßt nur ſeiner Individualität und ganzen Anſchauungsweiſe von der Perſon Chriſti ſowie ſeinem Zwecke gemäß vorwiegend die äußere Erſcheinung Chriſti in's Auge, während Johannes ſeiner myſtiſch-contemplativen Geiſtesrichtung gemäß mit dem

---

aber Köſtlin dieſe Differenz näher dahin beſtimmen will: die ſchlechthinige Abhängigkeit und Unterordnung Chriſti ruhe bei Johannes „nicht auf einem dem Sohnesverhältniß zum Trotze (καίπερ ὢν υἱός) ſtattfindenden Heraustreten aus der urſprünglichen Gleichheit und Einheit mit Gott, ſo daß dieſe durch Leiden, Gehorſam und thränenreiches Gebet wieder errungen und verdient werden muß, ſondern gerade auf dem Entgegengeſetzten, darauf nämlich daß der fleiſchgewordene Logos aus dem Sohnesverhältniß, aus der urſprünglichen Gleichheit und Einheit mit dem ihm überall vorangehenden und ihn ſtets umſchließenden Vater niemals heraustritt, ſondern darin bleibt," ſo iſt ihm entgegenzuhalten, daß auch im Hebrbrief die Unterordnung Chriſti unter Gott durchaus nicht auf der Erniedrigung Chriſti beruht (beiläufig ſei bemerkt, daß das καίπερ ὢν υἱός in Hebr. 5, 8. ſich nicht auf das Gehorſamſein, ſondern auf das „vom Leiden Gehorſam lernen" bezieht) und daß der Hebrbrief von einem Heraustreten aus dem Sohnesverhältniß ebenſowenig etwas weiß als Johannes, daß dieſem aber auf der andern Seite die Idee des Heraustretens des Sohnes aus dem Zuſtand der Herrlichkeit auch nicht fremd iſt, wie wir ſogleich ſehen werden (vgl. die folgende Note). — Was die johanneiſche Betrachtungsweiſe des Todes Chriſti betrifft, ſo iſt der Unterſchied derſelben von der unſeres Briefes ebenfalls nicht ſo groß, als ihn Köſtlin darſtellt (vgl. Köſtlin, S. 421 ff. und 427; Schwegler, II. S. 287), da der Tod Chriſti auch in dem letzteren — wie wir geſehen haben — (und ebenſo auch bei Paulus) als eine freiwillige Selbſthingabe betrachtet wird. — Daß ferner im Evang. Joh. das Gebet (im Widerſpruch mit Hebr. 5, 7.) ausdrücklich als für Jeſus ſelbſt überflüſſig bezeichnet werde, dies iſt eine auf einem offenbaren Mißverſtändniß von Joh. 11, 42. beruhende Behauptung, welche ſchon durch das Gebet Joh. 17 widerlegt wird. — Schwegler wiederholt nur theilweiſe ganz wörtlich, was ſchon Köſtlin geſagt hatte.

Auge des Glaubens unmittelbar die innerliche verborgene Herrlichkeit des Eingeborenen in dem ganzen Leben Christi schaute, so daß darüber die unansehnliche und dem Unglauben anstößige Außenseite desselben für ihn fast ganz verschwand. — Mit diesem Unterschiede hängt es zusammen, daß Johannes die Menschwerdung des Logos nicht ausdrücklich als eine Erniedrigung bezeichnet, obwohl ihm dieser Gedanke keineswegs fremd ist*), und daß er die Verherrlichung Christi nur als eine Rückkehr in seinen früheren Zustand betrachtet, nicht aber als einen Lohn für sein Verhalten auf Erden**). Endlich hängt damit auch zusammen, daß Johannes als Zweck der Menschwerdung besonders (aber keineswegs ausschließlich) hervorhebt, daß Gott selbst in dem fleischgewordenen Logos sich den Menschen sichtbar darstellte (vgl. Joh. 1, 14. 18. 1 Joh. 1, 2. u. v. adv. Stellen), während unser Vf. fast ausschließlich das Erlösungs- und Versöhnungswerk als Zweck der Menschwerdung des Sohnes betrachtet.

---

*) Wie aus einigen von ihm berichteten Aussprüchen Christi, namentlich aus Joh. 17, 5. hervorgeht, nach welcher Stelle Christus während seines Erdenlebens seine frühere δόξα nicht besaß. Es beruht also auf einem Mißverständniß von Joh. 1, 14., wenn Köstlin, S. 150 und 427 und Schwegler, II. S. 287 auf Grund dieser Stelle behaupten, der Logos habe seine ursprüngliche Herrlichkeit mit auf die Erde herabgebracht und es finde sich bei Johannes keine Spur davon, daß er mit dem Gedanken der Fleischwerdung den einer Erniedrigung verbunden habe. Was der Evangelist in Joh. 1, 14. sagen will, ist nur das, daß Jesus die göttliche δόξα des eingeborenen Sohnes in der Weise besessen habe, wie es mit dem σὰρξ ἐγένετο verträglich ist, und daß diese innerliche, verborgene Herrlichkeit von den Jüngern (natürlich mit dem Auge des Glaubens) geschaut worden ist, so daß ihnen die Wesensherrlichkeit Gottes in dem menschgewordenen Sohne offenbar und sichtbar wurde. Auch diese Stelle steht hiernach nicht im Widerspruch, sondern in Uebereinstimmung mit der Christologie unseres Briefes (vgl. §. 41); sie müßte sonst auch mit Joh. 17, 5. im Widerspruch stehen.

**) Obschon auch diese Betrachtungsweise, wie wir §. 46 gesehen haben, Anknüpfungspunkte in den johanneischen Reden Christi hat. —

Wir haben hier nur auf solche Unterschiede der johanneischen Christologie von der unseres Briefes aufmerksam gemacht, welche zeigen, daß in der ersteren eine noch höhere Vorstellung von der Person Christi vorliegt als in der letzteren; denn es würde uns zu weit führen, wenn wir alle in der Eigenthümlichkeit des Apostels Johannes und unseres Vfs begründeten Unterschiede anführen wollten. Darum haben wir z. B. die eigenthümlich johanneischen Begriffe ζωή und φῶς in ihrem Zusammenhang mit dem Begriff λόγος u. Ad. übergangen. — Als Resultat unserer Untersuchung aber können wir dies angeben: Die Christologie des Hebrbriefs bildet zwar den Uebergang von der pauliniſchen zu der johanneischen; jedoch geht die johanneische in der höheren Auffassung der Person Christi noch ziemlich weit über jene hinaus; und jedenfalls ist ihr Unterschied von der johanneischen Christologie viel bedeutender als der von der pauliniſchen.

Anm. Nach dem Vorgange Usteri's, S. 292 betrachten Schumann, S. 522. 564 f. und 702 und Weiß, S. 240 die pauliniſche Christologie als einen Fortschritt über die johanneische hinaus. Die beiden letzteren (Schumann, S. 827 f.) weisen dann der Christologie unseres Briefes ihre Stelle noch über der pauliniſchen (also auch über der johanneischen) an, so daß „im Hebrbrief jener Fortschritt seinen Abschluß" fände, und in ihm die höchste Stufe der Entwicklung der neutestam. Christologie vorläge. Usteri und Weiß stützen diese Ansicht darauf, daß bei Johannes der relative Gegensatz der niedrigeren und der höheren Betrachtungsweise der Person Christi in seiner vollen, bis zum scheinbaren Widerspruch sich steigernden Unmittelbarkeit zu Tage liege, während Paulus und noch mehr unser Vf. schon eine Lösung desselben versucht habe durch den Begriff der Selbstentäußerung, beziehungsweise der Erniedrigung unter die Engel. Allein der Gegensatz beider Betrachtungsweisen ist bei Johannes nicht so groß, als es hier vorausgesetzt wird, und jedenfalls lange nicht so groß, als bei Paulus und in unserem Briefe; und daraus daß Jo-

hannes den Gedanken der Selbstentäußerung oder Erniedrigung nicht ausdrücklich ausspricht, kann man nach dem, was wir oben bemerkt haben, nicht folgern, daß er es nicht „bis zur Aufhebung des Gegensatzes in der Klarheit des Begriffs" gebracht habe. — Schumann will gar dem Apostel Paulus und unserem Vf. eine größere Erkenntniß der Erhabenheit und Gottheit Christi zuschreiben, als dem Apostel Johannes. Was wir gegen diese Ansicht zu bemerken hätten, ergibt sich aus unsern obigen Erörterungen von selbst.

§. 49.

Ihr Verhältniß zu einigen palästinensisch-jüdischen Theologumenen und Aussagen über den Messias.

Wir verlassen nun den Boden der heiligen Schrift, um noch etwaigen Berührungspunkten der Christologie unseres Briefes mit der palästinensisch-jüdischen Theologie und mit der philonischen Logoslehre unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden. — Was zunächst jene betrifft, so hat schon Schöttgen (I. S. 913 ff.) zu der Bezeichnung des Sohnes ἀπαύγασμα τῆς δόξης die drei in den Targumim und bei den Rabbinen vorkommenden Ausdrücke זִיו יְקָרָא, זִיו אִיקּוֹנִין, und קְלַסְתּוֹר פָּנִים verglichen; und Schlottmann*) hat geradezu behauptet, daß dieser und andere Ausdrücke, deren sich Paulus und der Vf. unseres Briefes bedienen um die göttliche Natur Christi zu bezeichnen von denselben aus der jüdischen Schultheologie entnommen worden seien. — Jedoch kann jedenfalls die dritte jener Formeln hier nicht in Betracht kommen, da sie dem Ausdruck unseres Briefes durchaus nicht entspricht. Die zweite entspricht demselben zwar einigermaßen; allein in den von Schöttgen aus Breschith rabba angeführten Stellen ist sie nur vom Angesicht Isaak's und Joseph's gebraucht, von deren Aehnlichkeit mit Abraham und Jacob die Rede ist. Ebenso bezeichnet die erste Formel, die

*) Das Buch Hiob, S. 129 f. —

sonst dem Ausdruck unseres Briefes ganz entspräche, in den beiden von Schöttgen aus dem Targum des Onkelos angeführten Stellen nur den Glanz auf dem Angesichte Mosis (Ex. 34, 29. Deut. 34, 7.). Fänden sich nicht auch andere, in welchen mit diesen Formeln — wir wollen nicht sagen der Messias aber doch — der geoffenbarte Gott bezeichnet würde, so müßten wir sagen, daß sie mit dem Ausdruck unseres Briefes ganz und gar nichts gemein haben. — Auf eine solche Stelle hat aber Schlottmann aufmerksam gemacht. Im Targum des Jonathan nämlich lautet der zweite Theil von Jes. 6, 1.: „und von dem Glanz seiner Herrlichkeit (וְיָן יְקָרֵיהּ) war der Tempel angefüllt", und als Synonyma von יְקָרָא folgen dann die Ausdrücke יְקַר שְׁכִינְתָּא und מֵימְרָא, welche bekanntlich in den Targumim den geoffenbarten Gott bezeichnen. Man wird zugestehen müssen, daß man hiernach nicht mit Bleek (II. S. 57) kurzweg sagen kann, die Formel וְיָן יְקָרָא stehe in keinem Zusammenhang mit dem ἀπαύγασμα τῆς δόξης in unserem Briefe. Denn es ist doch immerhin eine sehr bemerkenswerthe Erscheinung, daß das Targum mit dem völligentsprechenden chaldäischen Ausdruck die geoffenbarte Herrlichkeit Gottes bezeichnet.

Aus dem Buche Sohar könnten ferner einige Lehren angeführt werden, die mit christologischen Gedanken unseres Briefes verwandt sind, z. B. die Lehre, daß die Welt durch das Gesetz (בְּאוֹרַיְתָא) geschaffen worden sei*). Doch hätte dies wegen des späten Zeitalters dieses Buches (es ist den Juden vor dem 13ten Jahrhundert n. Chr. noch ganz unbekannt) hier kein Interesse für uns. —

Ein dem φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήμ. τ. δυν. αὐτοῦ in Hebr. 1, 3. entsprechender Gedanke findet sich in einigen Stellen aus dem Targum über die Bücher der Chronik und aus Breschith rabba und Schemoth rabba, die man bei

*) Vgl. Sohar, 2, fol. 161. ed. Amstel. —

Schöttgen (I. S. 919) und Bleek (II. S. 71) angeführt findet; doch wird in denselben nur von Gott selbst gesagt, daß er die Welt trage (סוֹבֵל עוֹלָמוֹ). —

Wichtiger ist, daß in Schemoth rabba sect. 19 fol. 118. 4 ein Ausspruch des R. Nathan angeführt wird, in welchem mit Beziehung auf Ps. 89, 28. gesagt ist, daß Gott den Messias (freilich in anderem Sinne, als in welchem unser Brief den Sohn πρωτότοκος nennt) zum erstgeborenen König machen werde*); ferner daß nach einer im Jalkut Schimeoni angeführten Stelle des Tanchuma der Messias über Abraham, Moses und die Engel (מַלְאֲכֵי הַשָּׁרֵת vgl. Hebr. 1, 14.) erhaben sein soll**); und endlich daß auch die älteren Rabbinen Ps. 110, 1. auf den Messias beziehen und von ihm sagen, daß er zur Rechten Gottes sitzen werde***). —

Wir sehen hieraus, daß die Christologie unseres Vf's Anknüpfungspunkte in der älteren palästinensisch-jüdischen Schultheologie hat; und da wir schon früher (§. 26 und 27) erkannt haben, daß diese palästinensisch-jüdische Theologie nicht ohne Einfluß auf die religiösen Vorstellungen unseres Vf's geblieben ist, so muß namentlich der targumische Ausdruck זִיו יְקָרָא im Vergleich mit dem ἀπαύγασμα τῆς δόξης in unserem Briefe unsere volle Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen. — Auch dürfen wir im Hinblick auf die angeführten rabbinischen Aussprüche getrost behaupten, daß es auch den Juden-Christen in Palästina nicht so gar überraschend und auffallend sein konnte, daß der Vf. Christum als über Mosen und die Engel erhaben darstellte, vorausgesetzt, daß sie ihn noch als den Messias anerkannten. Dies ist nämlich für die Entscheidung der Frage, ob die Empfänger unseres Briefes in Palästina zu suchen sind, oder nicht, von einiger Bedeutung (vgl. S. 28). —

*) Schöttgen, I. S. 922.

**) Schöttgen, I. S. 905.

***) Schöttgen, I. S. 192. Vgl. auch Delitzsch, S. 40. —

§. 50.

Ihr Verhältniß zur philoniſchen Logoslehre.

Schließlich haben wir noch die Chriſtologie unſeres Vf's mit der Logoslehre Philo's zu vergleichen. Wir dürfen uns einer eingehenderen Unterſuchung des zwiſchen denſelben beſtehenden Verhältniſſes um ſo weniger entziehen, da ſich die Anſicht, nach welcher unſer Vf. die Schriften Philo's geleſen haben und von der philoniſchen Lehre abhängig ſein ſoll, hauptſächlich auf die angebliche Verwandtſchaft der Chriſtologie unſeres Briefes mit der Logoslehre Philo's ſtützt. —

Delitzſch (S. 8—10. 149—152) wagt zwar nicht mehr zu behaupten, als daß zwiſchen der alexandriniſchen Logoslehre und der neuteſt. Chriſtologie „ein geſchichtlicher innerer Zuſammenhang" beſtehe, indem in Philo's Geiſte neuteſt. Erkenntniß aufdämmere; dagegen erkennt er ausdrücklich an, daß die philoniſche Logoslehre ſich mit der neuteſt. nicht decke, und daß dieſe nicht aus jener geſchöpft ſei. Auch Bleek und Köſtlin drücken ſich noch etwas vorſichtig aus, jener indem er ſagt, daß die alexandriniſche und namentlich philoniſche Logoslehre mit den chriſtologiſchen Lehren unſeres Briefes verwandt und nicht ohne Einfluß auf dieſelbe geweſen ſei*); dieſer (S. 395 ff.), indem er bemerkt, der Sohn des Hebrbriefes als Abglanz Gottes und Vermittler der Schöpfung erinnere ſehr an den alexandriniſchen Logos; der Vf. ſcheine die Prädicate, durch welche er das Weſen des Sohnes in ſeinem Verhältniſſe zu Gott und zu der Welt beſtimme, theilweiſe der alexandriniſchen Theologie entnommen zu haben; jedoch habe er den Begriff Logos durchaus noch nicht auf den Sohn angewendet. Weiter geht ſchon Schumann in der Behauptung (II. S. 775 f. 779): die beiden erſten Prädicate des Sohnes in 1, 3. wieſen deutlich auf die alexandri-

*) Vgl. Bleek, I. S. 398 ff. II. zu 1, 2. (S. 41 f.); zu 1, 3. (S. 59); zu 1, 6. (S. 128 f.). Vgl. auch Schulz, S. 265 ff. und Lünem. zu 1, 2. —

niſche, namentlich philoniſche Lehre zurück; es ſei klar, daß der Vf., wie Paulus, die alexandriniſche Logoslehre benützt habe, um die Idee von dem göttlichen Weſen in Chriſto dem menſchlichen Verſtande begreiflicher zu machen; und noch deutlicher erhelle dies aus dem über die Weltſchöpfung und Welterhaltung Geſagten. — Den letzten Schritt hatte aber ſchon Schwegler gethan*). Nach ihm „ſind alle chriſtologiſchen Attribute im Eingange des Briefes philoniſch und beruhen auf einer Uebertragung der alexandriniſchen Logoslehre auf die Chriſtologie;" der Vf. habe „den erſten bahnbrechenden Verſuch" gemacht „den ſynoptiſchen υἱὸς θεοῦ (d. h. die hiſtoriſche Perſon des Meſſias) mit dem philoniſchen λόγος θεοῦ zu combiniren;" freilich thue er dies „noch ſchüchtern, halb experimentirend und nicht ohne eine gewiſſe Ambiguität;" namentlich vermeide er noch den Namen Logos, und habe überhaupt „eine beſtimmtere Faſſung und allſeitigere Durchführung ..., der Neuheit ſeines Unternehmens ſich wohl bewußt, ſeinem Principe noch nicht gegeben." —

Um dieſe Anſichten richtig beurtheilen zu können, wollen wir uns zunächſt, was in der philoniſchen Lehre den chriſtologiſchen Ausſagen unſeres Briefes entſpricht, zuſammenſtellen!

Auch Philo nennt ſeinen Logos öfters υἱὸς τοῦ θεοῦ, πρωτόγονος, πρωτόγονος λόγος, πρωτόγονος υἱός, πρεσβύτατος υἱός**). Er bezeichnet ihn als εἰκὼν θεοῦ oder ἀπεικόνισμα τοῦ θεοῦ***). Auch das Wort ἀπαύγασμα kommt

---

*) Vgl. Schwegler, II. S. 286 f. 302. 313—315. —

**) Vgl. z. B. de agricult. p. 195; de confus. lingu. p. 329: τοῦτον μὲν γὰρ πρεσβύτατον υἱὸν ὁ τῶν ὄντων ἀνέτειλε πατὴρ ὃν ἑτέρωθι πρωτόγονον ὠνόμασε; ibid. p. 341. — Daß Philo den Logos (ἐν καταχρήσει) θεός und δεύτερος θεός nennt, übergehen wir als für die Vergleichung mit der Chriſtologie unſeres Briefes unwichtig (vgl. §. 30). —

***) Vgl. de confus. lingu. p. 329. 334. 341; de opific. mund. p. 6; qu. rer. div. haer. p. 512; de somn. p. 600. —

wenigſtens dreimal in den Schriften Philo's vor*); nun iſt freilich in keiner derſelben der Logos unmittelbar ἀπαύγασμα der Herrlichkeit Gottes genannt; aber wenn Philo ſagt, jeder Menſch ſei κατὰ τὴν διάνοιαν mit dem θεῖος λόγος verwandt, indem er ein ἀπαύγασμα τῆς μακαρίας φύσεως ſei, ſo iſt damit mittelbar auch der Logos als ἀπαύγασμα τῆς μακαρίας φύσεως bezeichnet. —

Ferner ſagt Philo von Gott ſelbſt, er ſei das πρῶτον φῶς und παντὸς ἑτέρου φωτὸς ἀρχέτυπον**) oder er ſei die ἀρχέτυπος αὐγή***), und von dem Logos, er ſei τὸ τοῦ ἀοράτου καὶ μεγίστου θεοῦ περιφεγγέστατον καὶ περιαυγέστατον φῶς†). Auch veranſchaulicht er das Verhältniß des an ſich unſichtbaren Gottes zu dem Logos ſofern dieſer die Offenbarung Gottes iſt, indem er damit das Verhältniß der Sonne zu dem der Sonne gegenüberſtehenden Glanze, d. h. zu dem durch den Reflex ihrer Strahlen ent-

*) Vgl. de plant. Noe, p. 221, wo die Welt ἀγίων ἀπαύγασμα, μίμημα ἀρχετύπου genannt iſt; ferner de opific. mund. p. 33: Πᾶς ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ᾠκείωται θείῳ λόγῳ τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγεῖον ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα γεγονώς, κατὰ δὲ τὴν τοῦ σώματος κατασκευὴν ἅπαντι τῷ κόσμῳ; und endlich de special. legg. (Mang.), II. p. 356: Τὸ δ' ἐμφυσώμενον θῆλον ὡς αἰθέριον ἦν πνεῦμα, καὶ εἰ δή τι αἰθερίου πνεύματος κρεῖττον, ἅτε τῆς μακαρίας καὶ τρισμακαρίας φύσεως ἀπαύγασμα. —

**) De somn. p. 576. —

***) De Cherub. p. 124: Αὐτὸς δ' ὢν ἀρχέτυπος αὐγὴ μυρίας ἀκτῖνας ἐκβάλλει ὧν οὐδεμία ἐστὶν αἰσθητὴ, νοηταὶ δὲ αἱ ἅπασαι. —

†) De somn. p. 576. Vgl. sacr. leg. Alleg. lib. I. p. 44: τῷ γὰρ περιφανεστάτῳ καὶ τηλαυγεστάτῳ ἑαυτοῦ λόγῳ ῥήματι ὁ θεὸς ἀμφότερα ποιεῖ u. ſ. w.; sacr. leg. Alleg. lib. III. p. 92.: Τί γὰρ ἂν εἴη λαμπρότερον ἢ τηλαυγέστερον θείου λόγου. Vgl. auch was Philo de somn. p. 582 von dem dem Menſchen von Gott gegebenen Logos, und was er de opif. mund. p. 6 von dem νοητὸν φῶς, dem Abbilde des Logos, welches παναύγεια genannt iſt, ſagt. —

ſtandenen Sonnenbilde vergleicht*). — Wenn er ferner das πνεῦμα des Menſchen einen τύπον τινα καὶ χαρακτῆρα θείας δυνάμεως nennt und zur Erläuterung des Satzes, daß die vernünftige Seele ein Abbild Gottes iſt, von derſelben ſagt, ſie ſei οὐσιωθεῖσα καὶ τυπωθεῖσα σφραγῖδι θεοῦ, ἧς ὁ χαρακτὴρ ἐστιν ἀΐδιος λόγος, ſo dürfen wir hieraus ſchließen, daß er den Logos, ähnlich wie der Vf. unſeres Briefes, als χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ betrachtet hat; denn nur unter dieſer Vorausſetzung wird die Seele dadurch, daß die Züge des Logos ihr gleichſam aufgeprägt werden, ein Abbild Gottes**). —

Was dann das Verhältniß des philoniſchen Logos zu der Welt betrifft, ſo nimmt auch er eine Mittlerſtellung zwiſchen dem Geſchaffenen und dem Schöpfer ein***). Er war ehe die Welt war. Durch ihn iſt die ganze Welt geſchaffen worden, indem Gott ihn bei der Schöpfung als ὄργανον oder ἐργαλεῖον gebrauchte†). Ferner iſt er das

*) Vgl. de som. p. 600: *Καθάπερ γὰρ τὴν ἀνθήλιον αὐγὴν ὡς ἥλιον οἱ μὴ δυνάμενοι τὸν ἥλιον αὐτὸν ἰδεῖν ὁρῶσι . . . . οὕτως καὶ τὴν τοῦ θεοῦ εἰκόνα τὸν ἄγγελον αὐτοῦ λόγον ὡς αὐτὸν κατανοοῦσι.* Ein ähnlicher Gedanken findet ſich in de monarch. I. p. 816. —

**) Vgl. Qd. det. pot. insid. sol. p. 170 mit de plant. Noe p. 217. — Obige Folgerung wäre jedoch nicht berechtigt, wenn der Logos nicht als *χαρακτὴρ τῆς σφραγίδος τοῦ θεοῦ*, ſondern ſelbſt als *σφραγίς* bezeichnet wäre, wie aus de profug. p. 452 und de opif. mund. p. 5 zu entnehmen iſt. —

***) Vgl. Qu. rer. div. haer. p 509 (*μεθόριος στάς*).

†) Vgl. de Cherub. p. 129. beſonders die Worte: *ἴδε τὴν μεγίστην οἰκίαν ἢ πόλιν, τόνδε τὸν κόσμον· εὑρήσεις γὰρ αἴτιον μὲν αὐτοῦ τὸν θεόν, ὑφ' οὗ γέγονεν, ὕλην δὲ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, ἐξ ὧν συνεκράθη, ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ, δι' οὗ κατεσκευάσθη, τῆς δὲ κατασκευῆς αἰτίαν τὴν ἀγαθότητα τοῦ δημιουργοῦ.* Sacr. leg. Alleg. lib. III. p. 79: *ἑρμενεύεται οὖν Βεσελεὴλ ἐν σκιᾷ ὁ θεὸς· σκιὰ θεοῦ δὲ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐστιν, ᾧ καθάπερ ὀργάνῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποίει.* De monarch. II. p. 823: *λόγος δέ ἐστιν εἰκὼν θεοῦ, δι' οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο.* Ferner de migrat. Abrah. p. 389; de confus. lingu. p. 329 und die oben angeführte Stelle sacr. leg. Alleg. lib. I. p. 44. —

Band, welches das Weltall zusammenhält, und die einzelnen Theile desselben nicht auseinanderfallen läßt *). Endlich nennt ihn Philo den πηδαλιοῦχος καὶ κυβερνήτης τοῦ παντός und den ἐξάρχων Gottes; er vergleicht ihn mit einem μεγάλου βασίλεως ὕπαρχος und läßt Gott mit Bezug auf ihn sagen: Τὴν πάντων φύσιν ἱδρυσάμην, τὴν ἀταξίαν καὶ ἀκοσμίαν εἰς τάξιν καὶ κόσμον ἀγαγών, καὶ τὸ πᾶν ὑπερείσας, ἵνα στηριχθῇ βεβαίως τῷ κραταιῷ καὶ ὑπάρχῳ μου λόγῳ **). —

Wenn wir mit diesen Sätzen die Christologie unseres Vf's vergleichen, so können wir nicht leugnen, daß diese in Vielem mit der philonischen Logoslehre verwandt ist, und theilweise in sehr auffallender Weise mit ihr übereinstimmt.

Aber damit haben wir noch keineswegs zugegeben, daß die Ansicht, nach welcher unser Vf. die Schriften Philo's gelesen, und die Prädicate, welche er dem Sohne beilegt, aus der philonischen Logoslehre entnommen haben soll, sich als eine begründete rechtfertigen lasse. Uns ist vielmehr ein solcher unmittelbarer Einfluß Philo's auf die Ausbildung der christologischen Anschauungen unseres Vf's von vornherein sehr unwahrscheinlich. Denn müßten wir, wenn er stattgefunden hätte, nicht erwarten, daß in unserem Briefe der vorweltliche Sohn auch mit dem Namen „Logos" bezeichnet würde? oder wenigstens, daß der Vf. auch die präexistente Person Christi als solche „Sohn Gottes" genannt, und sich überhaupt nicht so ausschließlich auf dem historischen Standpunkte gehalten hätte? — Wenn wir aber erst den Sinn der philonischen Ausdrücke und Aussagen

---

*) De profug. p. 466: ὅ τε γὰρ τοῦ Ὄντος λόγος, δεσμὸς ὢν τῶν ἁπάντων . . . καὶ συνέχει τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγει καὶ κωλύει αὐτὰ διαλύεσθαι καὶ διαρτᾶσθαι. Vgl. auch de Mose III. p. 673 und qu. rer. div. haer. sit, p. 507. —

**) Vgl. de Cherub. p. 114; de confus. lingu. p. 328: de agricult. p. 195; de somn. I. p. 600. —

genauer prüfen, so stellt sich eine so bedeutende Verschiedenheit zwischen seiner Logoslehre und der Christologie unseres Briefes heraus, daß wir uns nicht bedenken, jeden näheren Zusammenhang zwischen beiden in Abrede zu stellen. — Schon der Sinn, in welchem unser Vf. die Namen „Sohn Gottes" und πρωτότοκος gebraucht, ist ein ganz anderer, als der der entsprechenden philonischen Ausdrücke. Zwar ist die Bemerkung Dähne's *), „daß Philo den Logos nicht als bildende Kraft Gottes dessen Sohn nannte (wie dies im christlichen Sinne der Fall sei), sondern als gebildete Welt" nicht recht begründet **); man kann nur sagen, daß der Logos, sofern er mit dem κόσμος νοητός identisch ist, am häufigsten „Sohn Gottes" genannt wird ***). Aber jene Bemerkung gibt uns wenigstens einen richtigen Fingerzeig. Nach dem Hebrbriefe ist nämlich der Sohn wesentlich von der Welt geschieden; sein Verhältniß zu Gott ist ein ganz einzigartiges; und gerade dies einzigartige Verhältniß zu Gott, durch welches er vor allen Creaturen und namentlich auch vor den Engeln ausgezeichnet ist, wird durch die Namen „Sohn" und πρωτότοκος bezeichnet. Dagegen steht der philonische Logos nicht in einem solchen einzigartigen Verhältnisse zu Gott; er ist nur der älteste, der Zeit und dem Range nach erste Sohn Gottes; denn die sichtbare Welt, der κόσμος αἰσθητός ist der νεώτερος υἱὸς θεοῦ, der μόνος καὶ ἀγαπητὸς αἰσθητὸς υἱός und auch der υἱός schlechtweg †). Gott heißt in wesentlich gleichem Sinne „Vater der Welt," „Vater aller Dinge," „Vater des Seienden"

*) G. d. j. al. R. Ph. I. S. 252, Anm. 244. —

**) Vgl. z. B. Philo de confus. lingu. p. 329, wo von dem πρεσβύτατος υἱός gesagt ist, er habe dem Vater alsbald nachgeahmt und auf die παραδείγματα ἀρχέτυπα hinblickend, die εἴδη gebildet. —

***) Vgl. z. B. Qu. deus sit immut. p. 298. —

†) Vgl. Qu. deus sit immut. p. 298; de ebriet. p. 244; de monarch. I. p. 816; II. p. 825. —

u. dgl., in welchem er Vater des Logos iſt*); ja wie Gott der Vater und die σοφία oder ἐπιστήμη θεοῦ die Mutter des Weltalls iſt**), ſo ſind ſie auch Vater und Mutter des λόγος θεῖος***). — Auch das, daß der Name ὁ ἄγγελος πρεσβύτατος und ἀρχάγγελος πολυώνυμος als gleichbedeutend mit πρωτόγονος λόγος vorkommt †), iſt ein Beweis dafür, daß der letztere und die ihm entſprechenden Namen kein einzigartiges Verhältniß des Logos zu Gott bezeichnen. Werden doch auch die Engel oft geradezu λόγοι oder λόγοι θεῖοι (auch θεοί) genannt. Der philoniſche Logos iſt alſo von ihnen nicht weſentlich verſchieden. Und da möchten wir denn beiläufig auch die Frage zur näheren Erwägung empfehlen, ob wohl unſer Vf., wenn er in ſeinen chriſtologiſchen Anſchauungen wirklich von Philo abhängig wäre, die unvergleichliche Erhabenheit des Sohnes über die Engel ſo nachdrücklich hätte geltend machen können? — Auch müſſen wir noch auf die nicht unwichtige Thatſache aufmerkſam machen, daß unſer Vf. — abgeſehen von dem gewiß nicht aus Philo entnommenen Namen υἱὸς τοῦ θεοῦ — keinen der oben angeführten, philoniſchen Ausdrücke, wohl aber den bei Philo nicht vorkommenden ††) Ausdruck πρωτότοκος gebraucht †††). —

---

*) Vgl. z. B. de confus. lingu. p. 329; und die drei zuletzt angeführten Stellen. —

**) Vgl. de ebriet. p. 244; qd. det. pot. insid. sol. p. 165. 176.

***) De profug. p. 466: (λόγος θεῖος) γονέων ἀφθάρτων καὶ καθαρωτάτων ἔλαχεν, πατρὸς μὲν θεοῦ, ὅς καὶ τῶν συμπάντων ἐστὶ πατήρ, μητρὸς δὲ σοφίας, δι' ἧς τὰ ὅλα ἦλθεν εἰς γένεσιν. —

†) Vgl. de confus. lingu. p. 341.

††) Darum iſt auch die Bemerkung Carpzov's (S. 33) in Philo de agricult. p. 195 habe man ſtatt πρωτόγονος: πρωτότοκος zu leſen, ſicher unrichtig. —

†††) Vgl. zu dieſer ganzen Erörterung Arm. Gust. Hoelemann: de evangelii joannei introitu introitus Geneseos augustiore effigie, S. 35 f. —

Aehnlich wie mit dem Namen πρωτόγονος υἱός verhält es sich nun auch mit dem von Philo nicht einmal unmittelbar dem Logos beigelegten Prädicate ἀπαύγασμα τῆς μακαρίας φύσεως und mit der Vorstellung, daß er das Gepräge des göttlichen Wesens an sich trage. Denn auch damit ist im Sinne Philo's von dem Logos nicht etwas ihn von der Kreatur Unterscheidendes ausgesagt; vielmehr ist ja in den betreffenden Stellen zunächst von dem menschlichen πνεῦμα und der menschlichen ψυχὴ λογική die Rede. Auch hier ist also ein großer Unterschied zwischen dem Sinne der philonischen und dem der entsprechenden Ausdrücke unseres Vfs. —

Wenn nach unseren obigen Bemerkungen der philonische Logos nicht so wie der Sohn des Hebrbriefes von der Welt geschieden und unterschieden ist, so muß auch die Mittlerstellung zwischen Gott und der Welt, welche Philo seinem Logos zuschreibt, eine andere sein, als die, welche der Sohn nach der Lehre unseres Vfs einnimmt. Und dies ist denn auch wirklich der Fall. Der philonische Logos ist nämlich zunächst, noch abgesehen von der Welt, nichts Anderes als die göttliche Vernunft. Als nun Gott die sichtbare Welt erschaffen wollte, formte er zuerst den κόσμος νοητὸς oder τὸν ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμον, um nach diesem ἀρχέτυπον παράδειγμα den κόσμος αἰσθητός zu bilden. Jener hat aber seinen Ort nirgends anders als in dem θεῖος λόγος, in der göttlichen Vernunft, wie die νοητὴ πόλις, welche ein Baumeister entwirft, bevor er eine Stadt baut, nicht ausser ihm sondern nur in seiner Seele vorhanden ist. Der νοητὸς κόσμος ist also in dem Logos enthalten; oder vielmehr er ist im Grunde nichts Anderes als θεοῦ λόγος ἤδη κοσμοποιοῦντος; denn die Vernunft des Weltschöpfers ist, sobald sie concret gedacht wird, mit der Ideenwelt identisch, und kann darum auch selbst als das ἀρχέτυπον παράδειγμα betrachtet werden. Bei der Weltschöpfung nun zieht der Logos, sofern er nämlich mit der Ideenwelt identisch ist, die Welt wie ein Kleid an, indem er sich, wie sich die einzelne Seele mit dem Körper und die διάνοια des Weisen mit den

Tugenden bekleidet, mit den vier Elementen und dem, was (durch ſeine eigene ſcheidende und beſondernde Wirkſamkeit; vgl. §. 27) aus dieſen entſtanden iſt, umhüllt. So geſtaltet, erfüllt, durchdringt und verbindet er Alles *). —

Der philoniſche Logos war alſo ehe die Welt war, weil natürlich die Ideenwelt oder die dieſelbe in ſich tragende göttliche Vernunft vor der ſichtbaren Welt vorhanden ſein mußte; er war das ὄργανον, durch welches Gott die Welt geſchaffen hat, weil Gott mittelſt der, durch und durch mit ἀσωμάτοις δυνάμεσιν erfüllten Ideenwelt **) aus der noch geſtalts- und eigenſchaftsloſen Subſtanz oder aus den vier Elementen die ſichtbare Welt geſchaffen hat; als der geordnete Inbegriff der Schöpfungsgedanken Gottes, die aber eben als göttliche Gedanken auch wirkſame δυνάμεις ſind, hält er die einzelnen Theile der Welt zuſammen; und als ſolcher iſt er endlich auch der κυβερνήτης τοῦ παντός. — Wie ganz anders iſt doch die Mittlerſtellung, welche nach unſerem Briefe der Sohn zwiſchen Gott und der Welt einnimmt! Hier iſt es eine Perſon, durch welche die Weltſchöpfung und -erhaltung vermittelt, und der die Weltherr-

*) Vgl. Philo de opif. mund. p. 3. p. 4: *Καθάπερ οὖν ἡ ἐν τῷ ἀρχιτεκτονικῷ προδιατυπωθεῖσα πόλις τὴν χώραν ἐκτὸς οὐκ εἶχεν, ἀλλ' ἐνεσφράγιστο τῇ τοῦ τεχνίτου ψυχῇ, τὸν αὐτὸν τρόπον οὐθ' ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα.* P. 5: *Εἰ δέ τις ἐθελήσειε γυμνοτέροις χρήσασθαι τοῖς ὀνόμασιν, οὐδὲν ἂν ἕτερον εἴποι τὸν νοητὸν εἶναι κόσμον, ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιοῦντος ..... Δῆλον δὲ ὅτι καὶ ἡ ἀρχέτυπος σφραγὶς, ὃν φαμὲν εἶναι κόσμον νοητὸν, αὐτὸς ἂν εἴη τὸ ἀρχέτυπον παράδειγμα, ἰδέα τῶν ἰδεῶν, ὁ θεοῦ λόγος.* P. 7: *ὁ μὲν οὖν ἀσώματος κόσμος ἤδη πέρας εἶχεν, ἱδρυθεὶς ἐν τῷ θείῳ λόγῳ.* De profug. p. 466: *Ἐνδύεται δ' ὁ μὲν πρεσβύτατος τοῦ ὄντος λόγος ὡς ἐσθῆτα τὸν κόσμον· γῆν γὰρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ πῦρ καὶ τὰ ἐκ τούτων ἐπαμπίσχεται· ἡ δ' ἐπὶ μέρους ψυχὴ τὸ σῶμα· ἡ δὲ τοῦ σοφοῦ διάνοια τὰς ἀρετάς.* Vgl. auch die bald folgenden Worte, welche wir ſchon früher angeführt haben. —

**) Vgl. de somn. p. 574.

ſchaft übertragen iſt, eine Perſon, welche nicht in der Welt iſt, dieſelbe nicht wie ein Gewand anzieht, ſondern außer ihr ſtehend, und über ſie hoch erhaben, ſie trägt durch ihr göttliches Machtwort. Von dem Gedanken, daß der Sohn die Ideenwelt in ſich getragen habe, findet ſich in unſerem Briefe keine Spur, wie denn auch die Unterſcheidung eines κόσμος νοητός und κόσμος αἰσθητός völlig außerhalb des Geſichtskreiſes unſeres Vf's liegt. —

Wie mag man doch bei einer ſo tiefgreifenden Verſchiedenheit zwiſchen der philoniſchen Logoslehre und der Chriſtologie unſeres Vf's davon reden, daß dieſer ſeine Characteriſtik des Sohnes von Philo entlehnt, oder daß die philoniſche Logoslehre einen Einfluß auf die Ausbildung ſeiner chriſtologiſchen Anſchauungen geübt habe?! — Man wird uns entgegen halten: trotz aller Verſchiedenheit bleibt doch immer noch eine auffallende und nicht zu leugnende Verwandtſchaft in der beiderſeitigen Auffaſſung des Verhältniſſes des Logos (beziehungsweiſe des Sohnes) zu Gott und zu der Welt. — Wir ſind auch weit davon entfernt, dieſe ſchon oben zugeſtandene Verwandtſchaft jetzt wieder in Abrede ſtellen zu wollen. Aber man baue doch nicht zu viel auf dieſelbe! Die Chriſtologie unſeres Vf's hat mit der philoniſchen Logoslehre Nichts gemein, was nicht als Gemeingut des ganzen jüdiſchen Alexandrinismus anzuſehen iſt. Wir erinnern daran, daß auch die Eſſäer περὶ ὑπάρξεως θεοῦ καὶ τῆς τοῦ Παντὸς γενέσεως philoſophirten, und zwar ἀρχαιοτρόπῳ ζηλώσει *); werden nicht auch ſie von einem Unterſchied in dem göttlichen Weſen gewußt, und das Verhältniß des Logos oder der Weisheit zu Gott und zu der Welt in ähnlicher Weiſe aufgefaßt haben, wie Philo? Beſonders aber müſſen wir darauf hinweiſen, daß die chriſtologiſchen Ausſagen unſeres Vf's ihrem Inhalte und ihrem Ausdrucke nach noch viel mehr

*) Vgl. Philo qd. omn. prob. lib. s. p. 877. —

an das erinnern, was wir in dem alexandrinischen Buche „die Weisheit Salomonis" von der σοφία lesen, als an das, was Philo von seinem Logos sagt. Dort lesen wir (Sap. 7, 25 f.) von der Weisheit: Ἀτμὶς γάρ ἐστι τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως, καὶ ἀποῤῥοια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής· διὰ τοῦτο οὐδὲν μεμιαμμένον εἰς αὐτὴν παρεμπίπτει. Ἀπαύγασμα γάρ ἐστι φωτὸς ἀϊδίου, καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας, καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ. Ferner sagt Pseudosalomon von Gott (Sap. 9, 1. 2.): ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου, καὶ τῇ σοφίᾳ σου κατεσκεύασας ἄνθρωπον; er nennt die Weisheit τὴν τῶν σῶν θρόνων πάρεδρον (Sap. 9, 4. vgl. 8, 3.), und redet Gott (Sap. 9, 9.) in den Worten an: Καὶ μετὰ σοῦ ἡ σοφία ἡ εἰδυῖα τὰ ἔργα σου, καὶ παροῦσα ὅτε ἐποίεις τὸν κόσμον. Warum nimmt man nicht lieber an, daß unser Vf. in bewußter oder unbewußter Reminiscenz an solche Schilderungen der σοφία seine Characteristik des Sohnes niedergeschrieben habe, besonders da er, wie die Beziehungen auf die Bücher der Makkabäer in Hebr. 11 beweisen, mit den altteſt. Apokryphen wohlbekannt war, während seine Bekanntschaft mit den philonischen Schriften äußerst zweifelhaft ist? —

Aber es waren ja nicht einmal blos die alexandrinischen Juden, welche Derartiges von der Weisheit aussagten. Schon in dem canonischen Buche der Sprüche findet sich bekanntlich eine ähnliche Schilderung derselben. Da las unser Vf. in seiner LXX (Prov. 8, 22 ff.): Κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ, πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέ με· ἐν ἀρχῇ πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι ..... γεννᾷ με ..... Ἡνίκα ἡτοίμαζε τὸν οὐρανόν, συνπαρήμην αὐτῷ ..... καὶ ὡς ἰσχυρὰ ἐποίει τὰ θεμέλια τῆς γῆς, ἤμην παρ' αὐτῷ ἁρμόζουσα· ἐγὼ ἤμην ᾗ προσέχαιρεν, καθ' ἡμέραν δὲ εὐφραινόμην ἐν προσώπῳ αὐτοῦ ἐν παντὶ καιρῷ u. s. w. — Und in dem paläſtinensischen Buche des Jesus Sirach wird von der Weisheit gesagt: Πρωτέρα πάντων ἔκτισται σοφία, καὶ σύνεσις φρονήσεως ἐξ αἰῶνος (1, 4.); und

dieſelbe rühmt ſich: *Ἐγὼ ἀπὸ στόματος ὑψίστου ἐξῆλθον, καὶ ὡς ὁμίχλη κατεκάλυψα γῆν· ἐγὼ ἐν ὑψηλοῖς κατεσκήνωσα, καὶ ὁ θρόνος μου ἐν στύλῳ νεφέλης· γῦρον οὐρανοῦ ἐκύκλωσα μόνη, καὶ ἐν βάθει ἀβύσσων περιεπάτησα ..... πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέ με, καὶ ἕως αἰῶνος οὐ μὴ ἐκλίπω* (24, 3—6. 9.). — Endlich ſteht ja auch das מֵימְרָא דַיְיָ der paläſtinenſiſch-jüdiſchen Theologie ebenſowohl in einem ähnlichen Verhältniſſe zu Gott, wie der Sohn des Hebrbriefes, als dies hinſichtlich der *σοφία* oder des philoniſchen Logos der Fall iſt; ja das מֵימְרָא wird — wie wir geſehen haben (§. 49) — ſogar auch mit einem dem Prädicate des Sohnes *ἀπαύγασμα τῆς δόξης αὐτοῦ* völlig entſprechenden Ausdrucke bezeichnet. —

Wir bedenken uns nun nicht in ſolchen nicht nur dem alexandriniſchen, ſondern auch dem paläſtinenſiſchen Judenthume angehörigen Lehren mit Delitzſch ein Aufdämmern der neuteſt. Erkenntniß des dreieinigen Weſens Gottes und eine heilsgeſchichtliche Vorbereitung auf das Verſtändniß der Offenbarung Gottes in Chriſto anzuerkennen; denn auch wir ſind nicht der Anſicht, „daß die durch die Geſchichte und das Bewußtſein Israels hindurchgehende Linie göttlicher Vorbereitung auf Chriſtum mit dem letzten canoniſchen Buche" abgebrochen iſt *). Aber wir proteſtiren auf's Entſchiedenſte gegen jede Anſicht, welche jene alexandriniſchen und paläſtinenſiſchen Theologumenen irgendwie zur Quelle der neuteſt. Gotteserkenntniß, inſonderheit der Erkenntniß des Verhältniſſes des ewigen Sohnes zum Vater machen, oder denſelben einen materiellen Einfluß auf die neuteſt. Chriſtologie zuſchreiben will. Denn dieſe hat ihrem ganzen Inhalte nach in der Offenbarung Gottes in Chriſto, namentlich in dem Selbſtzeugniſſe Chriſti ihre alleinige Quelle. Jene durch mancherlei Irrthümer getrübten vorchriſtlichen Erkenntniſſe ſind der neuteſt. Offenbarung nur voran-

*) Vgl. Delitzſch, S. 8 f. —

gegangen, wie die Dämmerung dem hellen Tageslichte vorangeht, damit das Auge dasselbe ertragen kann *). Sie haben nur das Erfassen und Verstehen der neuteſt. Offenbarungs-Wahrheit erleichtert, nicht aber dieſe ſelbſt erſt in das rechte Licht geſtellt. —

Eine ſolche Vorbereitung auf die Erkenntniß Chriſti hat wohl auch bei dem Vf. unſeres Briefes ſtattgefunden, bevor er das Wort von Chriſto vernommen hat. Da ſich uns nun die Anſicht, daß er ein Mann von alexandriniſcher Bildung war, ſchon früher empfohlen hat (vgl. §. 27), und da auch ſeine Characteriſtik des Sohnes am meiſten an die Schilderung der σοφία in einem alexandriniſchen Buche erinnert, ſo liegt allerdings die Annahme nahe, daß jene Vorbereitung in einer gewiſſen Bekanntſchaft mit der alexandriniſchen Theoſophie beſtand. Doch haben wir nicht die mindeſte Berechtigung dem Vf. eine Kenntniß gerade der philoniſchen Schriften zuzuſchreiben. Es wäre recht wohl möglich, daß er jene Bekanntſchaft nur der „Weisheit Salomonis“ verdankte. Wenigſtens weiſt unſeren obigen Erörterungen zu Folge ſeine Chriſtologie nur auf eine frühere Bekanntſchaft mit ſolchen Schriften hin, in welchen die alexandriniſche Theoſophie mit der paläſtinenſiſchen noch faſt gleichen Schritt hielt, und überhaupt noch vielfach paläſtinenſiſch-jüdiſch gefärbt war, und eine ſolche Schrift iſt eben das Buch der Weisheit **). Dagegen ſind es gerade die beſonderen (ſpecifiſch-alexandriniſchen) Dogmen der weiter ausgebildeten alexandriniſchen Gnoſis, mit denen die Chriſtologie unſeres Vfs nichts mehr gemein hat, und rückſichtlich derer keinerlei Verwandtſchaft, ſondern nur ein tiefgreifender Unterſchied zwiſchen ihr und der philoniſchen Logoslehre beſteht. — So beſtätigt ſich uns auch hier die ſchon früher ausgeſprochene Anſicht (vgl. §. 26. 27), daß unſer Vf. ſeine Bildung in einer Schule

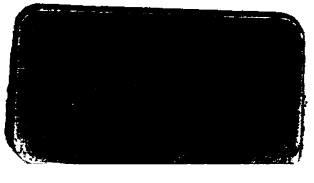
*) Vgl. Delitzſch, S. 150. —

**) Vgl. Herzfeld a. a. O. II. S. 76 und 480 f. —

erhalten haben muß, in welcher zwar der Geist des alexandrinischen Judenthums waltete, in welcher aber auch die palästinensisch-jüdischen Anschauungen treuer bewahrt wurden, als von den unter dem Einflusse der griechischen Philosophie stehenden alexandrinischen Philosophen. —

Das Resultat unserer Vergleichungen ist eine Bestätigung der früher gewonnenen Resultate. Namentlich ist uns jetzt der Einfluß der paulinischen Predigt auf die Entwicklung der christlichen Wahrheits-Erkenntniß unseres Vf's ganz gewiß, da dieser nach §. 47 seine Erkenntniß Christi unmittelbar oder mittelbar hauptsächlich dem Apostel Paulus verdankt, obschon er vielleicht auch das Zeugniß anderer Apostel von Christo gehört hat. — Er kam aber der pauliniſchen Predigt von dem Sohne Gottes in Folge seiner Schulbildung schon mit einem offenen und gereiften Verständniß entgegen, und hat dieselbe darum auch nicht einfach aufgenommen, sondern sie in Freiheit und Selbständigkeit seiner eigenen Eigenthümlichkeit und seinem Bildungsgange entsprechend verarbeitet und weiter fortgebildet, und zwar so, daß auch sein fortwährendes Studium des altteſt. Gotteswortes nicht ohne allen Einfluß auf die Ausbildung seiner christologischen Anschauungen geblieben ist. —

Was sodann die Stellung der Christologie des Hebrbriefes in der neuteſt. Lehrentwicklung betrifft, so reiht sie sich unmittelbar an die entwickeltste Gestalt der pauliniſchen Christologie (in den jüngeren pauliniſchen Briefen) an, und bildet den Uebergang von dieſer zu der johanneiſchen Christologie; doch ist ihr Abstand von der letzteren noch weit größer, als der Fortschritt über die spätere pauliniſche Christologie.

Die nächste Aufgabe die uns nun obliegt ist die Darlegung des dritten Gedankenkreiſes unseres Vf's, welcher nach §. 4 die Vollkommenheit der von Gott im neuen Bunde getroffenen, die τελείωσις des Bundesvolkes bezweckenden Veranstaltungen, namentlich also die Vollkommenheit der neuteſt. Versöhnungsanstalt zum Gegenstande hat. —

3 2044 069 663 102